Ensiklopedi
Islam
Nusantara
EDISI BUDAYA
IKHLAS BERAMAL

Ensiklopedi Islam Nusantara

Edisi Budaya

Ensiklopedi Islam Nusantara

EDISI BUDAYA

Penulis: Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI

Tim Ahli:

● Kamaruddin Amin ● M. Arskal Salim GP ●

Tim Asistensi:

●IshomYusqi● Amin Haedari● Imam Safei ●Mastuki HS ● Affandi Muchtar ●

Tim Editor:

●Suwendi ● Mahrus ● Muh. Aziz Hakim ●Zulfakhri Sofyan Pono ●

Tim Kontributor:

● Anis Masykhur● M Isom El-Saha ●Adib M Islam ● Muhammad Idris Mas'udi● Saifuddin Jazuli ● Arik Dwijayanto●Dawam Multazam ● Ulil Hadrawi● M. Ulinnuha ● Jamaluddin Muhammad ● Ismail Yahya ● Ayatullah ● Nur said● A. Ginanjar Sya'ban● Ali Mashar ●Masyhar● M. Jamaludin ●Mahrus ● Hamdani ● Asrori S Karni ● Zainul Milal Bizawie●Ala'i Nadjib ● Fathoni Ahmad ● Adib M Misbah●

Diterbitkan oleh :
Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam
Direktorat Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI
Jalan Lapangan Banteng Barat Kav. 3-4 Jakarta Pusat 10710
http://pendis.kemenag.go.id/diktis.kemenag.go.id
Tahun 2018

Kata Pengantar
Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam

Puji Syukur ke hadirat Illahi Rabbi, yang telah menganugerahkan berbagai kenikmatan kepada bangsa Indonesia. Shalawat dan salam disanjungkan ke haribaan Nabi Besar Muhammad SAW, yang telah memberikan pencerahan untuk beragama secara santun dan damai.

Penerbitan buku Ensiklopedi Islam Nusantara ini menjadi tolok ukur sekaligus pengakuan bahwa Islam Nusantara mempunyai sejarah panjang di Indonesia. Penerbitan ini juga menemukan momentumnya terutama setelah *launching* "Titik Nol Islam Nusantara" di Baros awal tahun 2017 oleh Presiden H. Joko Widodo. *Launching* tersebut sekaligus menunjukkan akan adanya pengakuan bahwa Islam Nusantara memberikan kontribusi yang signifikan dalam pengelolaan bangsa Indonesia yang majemuk ini; dengan jumlah penduduk lebih dari 250 juta, yang dihuni oleh 714 suku bangsa, 500-an bahasa, ribuan tradisi budaya dan 6 agama serta ratusan kepercayaan lokal. Islam Nusantara mampu memposisikan diri sebagai kekuatan yang mengintegrasikan dan mempertahankan keutuhan bangsa Indonesia dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Perlu ditegaskan bahwa Islam Nusantara merupakan sebuah identitas nilai-nilai Islam yang diimplementasikan di bumi Nusantara yang telah lama dipraktekkan oleh para pendahulu kita. Salah satu ciri Islam Nusantara adalah kesantunan dalam menyebarkan ajaran agama. Islam disebarkan oleh para ulama yang sebagiannya diinformasikan dalam buku ini. Islam Nusantara mengedepankan ajaran-ajaran Islam yang moderat yang penuh toleransi, Islam yang hidup dalam keragaman, Islam yang menjunjung tinggi hak-hak perempuan, hak azasi manusia, dan sebagainya. Islam Nusantara dapat menjadi model bagi bangsa lain untuk mengambil nilai-nilai positif di wilayahnya masing-masing.

Buku ini menginformasikan bagaimana penafsiran ajaran Islam yang menekankan pada prinsip-prinsip ajaran moderat (*wasatiyah*), inklusif, toleran, tidak mengklaim hanya agama sendiri yang benar, bersatu dalam

keragaman (Bhinneka Tunggal Ika) yang berdasarkan pada UUD 1945 dan Pancasila. Dengan komitmen tersebut, Islam dapat hidup berdampingan dengan damai bersama komunitas agama-agama lainnya, dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Selaku Direktur, kami menyampaikan ungkapan terima kasih kepada semua pihak yang telah mampu mempersembahkan karya ini. Sungguh, karya ini sangat bermanfaat untuk kita semua. Semoga dapat segera disusul dengan karya-karya lainnya. Atas segala kekhilafan, kami sampaikan mohon maaf yang tulus.

Jakarta,   Agustus 2018
Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam

TTD

Arskal Salim GP

Kata Sambutan
Direktur Jenderal Pendidikan Islam

Puji syukur dipanjatkan ke hadirat Allah SWT. Shalawat dan salam semoga tercurah ke haribaan Nabi Besar Muhammad SAW.

Indonesia merupakan negara yang amat besar. Negara ini telah dikaruniai oleh Allah Yang Maha Kuasa dengan limpahan kenikmatan yang beragam. Bentangan luas wilayah dari Sabang sampai Merauke, dengan luas daratan sepanjang 1.922.570 Km^2 dan luas perairan 3.257.483 Km^2, yakni terletak di antara 6° LU sampai 11° LS dan 95° BT sampai 141° BT. Ia memiliki setidaknya 17.000 pulau. Posisinya terletak di antara dua benua, yakni Asia dan Australia, dan di antara dua samudra, yakni Samudra Hindia dan Samudra Pasifik, sehingga dikenal sebagai posisi silang (*cross position*). Letak geografis ini sangat strategis untuk negara Indonesia, sebab tidak hanya kondisi alam yang mempengaruhi kehidupan penduduk Indonesia, tetapi juga lintas benua dan samudera ini berpengaruh terhadap kebudayaan yang beragam, yakni dalam bidang seni, bahasa, peradaban, dan agama dengan keanekaragaman suku-bangsa yang dimiliki.

Kondisi agama yang dianut oleh masyarakat Indonesia juga demikian beragam. Setidaknya ada 6 agama yang berkembang di Indonesia, yakni Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Kong Hu Cu. Sebagai agama mayoritas, Islam yang hadir di Indonesia merupakan Islam yang damai, Islam yang *rahmatan lil'alamin*. Islam lahir dan berkembang selaras dengan kondisi budaya dan tradisi Indonesia, yang biasa kita kenal dengan Islam Nusantara.

Islam Nusantara telah memberikan warna dan corak keberagamaan masyarakat Indonesia yang khas. Islam Nusantara yang mengidentikkan diri sebagai praktek dan sikap keberagamaan yang linier dengan karakter keindonesiaan menjadikan Islam mudah difahami dan dapat diterima oleh masyarakat Indonesia secara masif. Prinsip-prinsip *tawasuth* (moderat), *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (tenggang rasa) dengan tanpa mencerabut kultur dan fakta sosial keindonesiaan menjadikan Islam tampil dengan wajah yang damai, santun, dan toleran. Islam Nusantara dengan prinsip-prinsipnya itu sesungguhnya ingin menyampaikan pesan bahwa Islam yang dianut masyarakat secara sosio-kultural tidak selalu harus identik atau sama persis dengan Islam di mana ia dilahirkan.

Sejarah islamisasi di Indonesia yang berlangsung cepat tidak terlepas dari sumbangsih para ulama yang telah berhasil membumikan Islam di tanah Nusantara ini. Bagi mereka, Islam tidak harus ditonjolkan sebagai Islam ketika di bumi Nusantara. Akan tetapi, Islam menjadi spirit dalam perilaku masyarakat, meski tanpa harus mengenalkan kalau itu adalah Islam. Ini adalah usaha yang luar biasa cerdas dan melampaui zamannya.

Buku yang hadir di tangan pembaca ini merupakan bagian dari ikhtiar Direktorat Jenderal Pendidikan Islam untuk menunjukkan fakta-fakta sosiologis Islam Nusantara itu. Islam Nusantara yang dibangun atas keragaman kulktur kenusantaraan itu sungguh amat kaya dengan praktek-praktek keberagamaan yang mulia. Dengan memahami budaya dan praktek keberagamaan yang selama ini dibangun oleh para ulama dan masyarakat Indonesia, diharapkan dapat menghadirkan cara pandang dan sikap keberagamaan yang terbuka, berwawasan luas, saling menghargai, dan tidak saling menyalahkan. Masyarakat dan kita semua, sebagai masyarakat dan bangsa Indonesia butuh atas persatuan dan kesatuan: bahwa kita Satu Bangsa, yakni Bangsa Indonesia.

Kami menyambut baik atas terbitnya buku ini. Buku ini amat kaya dengan keragaman budaya dan fakta-fakta perilaku keberagamaan masyarakat Indonesia yang patut untuk disyukuri. Untuk itu, kami haturkan terima kasih dan penghargaan yang setulus-tulusanya kepada para penulis dan semua pihak, baik yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam proses penerbitan buku ini. Semoga karya ini memiliki makna tersendiri di hati para pembaca. Selamat membaca dan menikmati karya ini.

Jakarta, Agustus 2018
Direktur Jenderal Pendidikan Islam

TTD

Kamaruddin Amin

Daftar Isi

Adat
Akikahan

Adat

[*Al-'Urf*]

Adat berasal dari kata *al-'adah* yang bersinonim dengan kata *al-'urf*. Derivasi kata *al-'urf* yang lebih dipakai di masyarakat adalah kata makruf. Kata makruf sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia yang berasal dari bahasa Arab *al-ma'ruf* yang berarti; (1) perbuatan baik, jasa, dan (2) terkenal atau masyhur. Kata *al-ma'ruf* masih satu akar kata dengan kata *al-'urf*. *Al-ma'ruf* merupakan antonim kata *al-munkar,* dan *al-nukr* antonim dari kata *al-'urf*. Dalam ungkapan keagamaan di Indonesia, kita sering mendengar istilah *amar makruf nahi mungkar*. Secara etimologi, kata *al-'urf* bermakna segala bentukan kebaikan yang disukai oleh setiap manusia. Namun demikian, al-Zujaj membatasi kebaikan ini dalam bentuk perbuatan saja, tidak dalam bentuk perkataan, kebudayaan, dan lain sebagainya. Dengan demikian, *al-munkar* berarti sesuatu yang suatu bentuk tindakan, perkataan, dan sikap yang tidak disukai oleh manusia secara umum.

Al-'urf, menurut Ibnu Faris, memiliki dua arti dasar; (1) sesuatu yang terus menerus dilakukan secara turun-temurun; dan (2) kedamain serta ketenangan. Arti dasar yang pertama, bersinonim dengan kata *al-'adah*, namun terdapat sedikit perbedaan komponen makna. Bila *al-'urf* adalah suatu perbuatan yang sudah dilakukan berkali-kali, sehingga telah menjadi kebiasaan, namun *al-'adah* adalah suatu perbuatan yang dilakukan lebih dari dua

Musyawarah Adat di Minangkabau Sumatera Barat – Doa sebelum menanam dan memanen padi di sawah

Sumber foto: Antaranews

kali. Oleh karena itu, *al-'urf* dalam arti dasar yang pertama tepat bila diterjemahkan dengan kata adat dalam bahasa Indonesia. Menurut Syekh Yasin, yang memiliki julukan *musnid al-dunya*, kata *al-'urf* sering digunakan dalam arti yang sama dengan *al-'adah*. Menurutnya, *al-'adah* adalah suatu kebiasaan yang diterima oleh akal sehat. Namun demikian, menurut sebagian pakar, *al-'urf* dan *al-'adah* itu berbeda. *Al-'urf* suatu kebiasaan baik yang diterima oleh akal sehat masyarakat pada umumnya. Kebiasaan baik itu berupa suatu perkataan. Sementara itu, kebiasan baik yang berupa suatu perbuatan atau tindakan disebut dengan *al-'adah*.

Dalam literatur usul fikih, *al-'urf* dijadikan sebagai dasar landasan hukum dalam menetapkan suatu permasalahan hukum. Namun, *al-'urf* termasuk salah satu landasan hukum yang diperdebatkan ulama Usul Fikih. Secara formal, *al-'urf* diakui sebagai dalil oleh tiga mazhab fikih, yaitu Abu Hanifah, Malik, dan Ahmad. Sementara itu, al-Syafi'i dalam kitabnya *al-Risalah* tidak menuliskan secara formal tentang *al-'urf*. Namun demikian, secara praktik al-Syafi'i juga mengakui *al-'urf* merupakan hal penting yang perlu diterima dalam menentukan sebuah hukum. Hal ini dibuktikan dengan adanya *qaul qadim* (pendapat al-Syafi'i ketika di Irak) dan *qaul jadid* (pendapat al-Syafi'i ketika di Mesir). Dengan demikian, para fukaha mazhab Syafi'i beranggapan bahwa perubahan pendapat al-Syafi'i itu dikarenakan pada kondisi sosial, budaya, tradisi yang berbeda antara dua negara tempat al-Syafi'i tinggal pada waktu itu.

Pembebasan kewajiban membayar pajak bagi para petani yang mengalami kegagalan panen merupakan produk hukum Abu Hanifah yang mengadopsi praktik hukum yang biasa dilakukan penguasa Persia. Sementara itu, dalam kasus mazhab Maliki, penerapan *al-'urf* terlihat dalam kasus wanita-wanita Arab yang diperbolehkan tidak menyusui anak mereka. Dalam kasus mazhab Syafi'i, jual beli tanpa mengucapkan ijab dan kabul (*ba'i al-mu'athah*) dalam barang yang tidak terlalu mahal di kalangan masyarakat umum, seperti membeli mie instan, termasuk hal yang diperbolehkan. Dalam mazhab Hanbali, Ibnu Qudamah berpendapat bahwa kewajiban memberikan makan sepuluh orang miskin dalam kasus bayar kifarat harus dikembalikan pada tradisi lokal masyarakat setempat. Selain itu, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa jarak seseorang dapat melakukan qasar shalat seharusnya dikembalikan pada ketentuan umum masyarakat Muslim setempat.

Dalam konteks Indonesia, hukum adat menjadi pengukuh hukum nasional pertama kali dicetuskan oleh para pemuda pada 1928 dalam kongres pemuda. Pada 1948, Soepomo resmi menggunakan istilah hukum adat menggantikan isilah *adatrecht* yang digunakan sarjana Belanda, Vollenhoven. Selama perjalanan hukum ketatanegaraan Indonesia di masa-masa Orde Lama, Orde Baru, Orde Reformasi, sampai amandemen Konstitusi Negara, secara konsisten pemerintahan negara merespon positif terlaksananya kepastian hukum perspektif hukum adat. Hal ini dibuktikan di antaranya dengan adanya TAP IX/MPR/2001 tentang Pembaharuan Agraria dan Pengelolaan Sumber Daya Alam, yang menghendaki pengakuan, penghormatan, dan perlin dungan hak masyarakat hukum adat. Tingginya konflik dalam pengelolaan sumber daya alam yang terjadi di Indonesia disebabkan oleh adanya ketimpangan penguasaan sumber daya alam antara masyarakat yang menggantungkan hidup dari ekonomi berbasis sumber daya alam (tanah, hutan, perkebunan, jasa. lingkungan,

Contoh buku yang membicarakan hukum Adat di Indonesia

dan lainnya) dan penguasaan oleh sektor bisnis, khususnya sektor industri skala besar, perkebunan, kehutanan dan pertambangan dan penguasaan oleh Negara yang masih menegasi adanya hak-hak masyarakat adat.

Dalam *mamangan* (peribahasa Minang kabau), kesetian pada adat diungkapkan dengan *hiduik dikanduang adik, mati dikanduang tanah* (hidup dikandung adat, mati dikandung tanah). Peribahasa ini mengandung makna bahwa antara hidup dan mati mereka sudah tahu tempatnya dan tidak akan ada pilihan lain. Peribahasa ini digunakan sebagai perlawanan terhadap penjajah Belanda yang dapat mengalahkan masyarakat Minangkabau dalam pepe rangan, namun tidak dapat mengalahkan adat Minangkabau yang mengakar. Dalam tradisi perkawinan di Minangkabau, terdapat peribahasa "awak sama awak". Artinya, perkawinan yang ideal menurut adat Minangkabau adalah perkawinan antara keluarga dekat, seperti perkawinan antara anak dan kemenakan. Dalam konteks masyarakat Minangkabau tertentu, bahkan terdapat larangan keras menikah dengan orang yang bukan berasal dari nagari mereka.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan

A.A. Navis, ***Alam Berkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau***, (Jakarta: PT Temprint, 1986).

Abdul Wahab Khallaf, ***'Ilm Ushul al-Fiqh,*** (Mesir: Mathba'ah al-Madani, t.th).

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Kamus Besar Bahasa Indonesia Aplikasi Ruling.

Fauziah, ***Konsep 'Urf dalam Pandangan Ulama Ushul Fiqh (Telaah Historis)***, Jurnal Nurani, Vol. 14, No.2, Desember 2014.

Hayatul Ismi, ***Pengakuan dan Perlindungan Hukum Hak Masyarakat Adat atas Tanah Ulayat dalam Upaya Pembaharuan Hukum Nasional,*** Jurnal Ilmu Hukum, Volume 3, No. 1, t.th.

Ibnu Faris, ***Maqayis al-Lughah***, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).

Ibnu Manzhur, ***Lisan al-'Arab***, (Beirut: Dar Shadir, 1414 H).

Yasin al-Fadani, ***Fawaid Al-Janiyyah***, (Beirut: Dar al-Mahajjah al-Baidha, 2008).

Sa'ud bin Abdullah al-Waraqy, ***al-'Urf wa Tathbiqatuh al-Mu'asharah***, hlm 9. Dikutip dari http://elibrary.mediu.edu.my/books/MAL03775.pdf.

Yanis Maladi, ***Eksistensi Hukum Adat dalam Konstitusi Negara Pasca Amandemen***, Jurnal Mimbar Hukum, Volume 22, Nomor 3, Oktober 2010.

Akikahan

['Aqiqah]

Akekahan berasal dari bahasa Arab "'aqiqah" yang memiliki beberapa makna. Di antaranya bermakna rambut kepala bayi yang telah tumbuh ketika lahir, atau hewan sembelihan yang ditujukan bagi peringatan dicukurnya rambut seorang bayi. Bila bayi itu laki-laki, maka hewan sembelihannya berupa dua ekor kambing. Bila perempuan, maka cukup dengan seekor kambing saja. Selain itu, akikah juga dapat bermakna sebuah upacara peringatan atas dicukurnya rambut seorang bayi.

Dalam sejarahnya, tradisi akikah merupakan warisan dari tradisi Arab pra Islam yang dilaksanakan dengan cara menyembelih hewan kambing pada saat bayi lahir yang kemudian darahnya dioleskan kepada kepala si bayi. Setelah Islam datang, kemudian praktik tersebut diubah dengan mengolesi kepala si bayi dengan minyak. Akikah dalam Islam juga tidak membedakan bayi laki-laki dan perempuan. Tidak sebagaimana tradisi Arab pra Islam yang hanya mengkhususkan akikah bagi bayi laki-laki. (Nasarudin Umar, 2002: 98)

Secara umum, hewan (kambing) yang akan disembelih dalam acara akikah tidak jauh berbeda dari berkurban di hari raya idul adha. Baik dari jenis, usia hewan, tidak cacat, niat dalam penyembelihan hewan serta menyedekahkan daging (yang telah masak) ke sejumlah fakir miskin.

Hukum Pelaksanaan Akikah

Dalam hukum Islam (fikih), akikah dilaksanakan berdasarkan hadits dari Samrah bin Jundab yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda, "Setiap anak yang dilahirkan akan tumbuh menjadi anak yang saleh dengan ditebus oleh binatang yang disembelih pada hari ketujuh kelahirannya. Kemudian dicukur dan diberi nama yang baik. (HR. Tirmidzi, Abu Daud, Ibn Majah dan An-Nasai)

Dalam memahami hadits tersebut, para ulama berbeda pendapat mengenai hukum melaksanakan akikah. Sebagian dari mazhab Az-Zahiri berpendapat bahwa hukum melaksanakan akikah adalah wajib. Sedangkan menurut mayoritas ulama hukumnya sunah. Sementara menurut Abu Hanifah hukum akikah bukan wajib dan juga bukan sunnah, melainkah hanya mubah (dibolehkan). (Ibn Rushdi, 2008: 187)

Munculnya perbedaan pendapat mengenai hukum akikah ini menurut Ibn Rushdi dalam karyanya berjudul *Bidayatul Mujtahid* adalah karena perbedaan dalam memahami hadits yang menerangkan masalah akikah, yaitu bahwa secara tekstual hadits riwayat Samrah yang menunjukkan bahwa akikah adalah wajib. (Ibn Rushdi, 188)

Dalam pelaksanaan akikah, para ulama berbeda pendapat mengenai kapan akikah dilangsungkan. Sejumlah ulama menyatakan bahwa akikah dilaksanakan sebelum hari ketujuh setelah kelahiran si bayi. Imam Syafi'i sendiri berpendapat bahwa akikah boleh dilaksanakan baik sebelum maupun sesudah hari ketujuh kelahiran si bayi sampai dia berakal baligh. Pada acara akikah ini, dianjurkan pula untuk memberi nama si bayi. (Zainudin Ali Al-Malaybari, 382)

Secara sistematis, prosesi akikah dilihat dari kadar kemampuan orang tua si bayi dalam pelaksanaannya terbagi menjadi lima tahapan secara berurutan:

1. Jika di hari pertama kelahiran si bayi sampai hari ketujuh orang tua si bayi mampu secara ekonomi untuk melaksanakan akikah, maka sebaiknya segera dilaksananakan. Namun, jika sampai hari ketujuh belum mampu, maka boleh dilaksanakan sampai masa nifas ibu bayi selesai, yakni dalam masa 60 hari.
2. Jika setelah ibu bayi selesai nifas dan belum mampu melaksanakan akikah, maka akikah boleh dilaksanakan hingga berakhirnya masa menyusui (*radha'ah*), yakni usia 2 tahun.
3. Jika sampai pada masa menyusui masih juga belum mampu melaksanakan akikah, maka dianjurkan agar akikah dilaksanakan hingga anak berusia 7 tahun.
4. Jika sampai berusia 7 tahun dan belum mampu melaksanakan akikah maka dipersilakan berakikah sampai anak berusia sebelum baligh.
5. Jika sampai berusia baligh dan orang tua tidak mampu melaksanakan akikah, maka si anak dipersilakan untuk melakukan akikah untuk dirinya sendiri.(KH. Muhammad Solikin, 2010: 147-148)

Akikah di Indonesia

Pada dasarnya, akikah adalah bagian dari ajaran Islam. Meski demikian, tradisi akikahan yang berlangsung di Indonesia memiliki keunikan tersendiri. Hal ini sebagaimana yang terjadi, misalnya di suku Bugis Makassar. Syukuran akikahan di daerah tersebut sangat kental dengan makna penyelamatan lingkungan dan pesan moral agar melihat dalam perspektif jangka panjang sampai lintas generasi, bukan berpikir secara instan sehingga kelahiran sebuah generasi tidak merusak atau membebani alam sekitar sekaligus menjaga tradisi gotong royong dan memelihara kekerabatan. Prosesi syukuran akikahan di Makassar terlihat perbedaan persyaratan bagi

Tampak seorang ustadz sedang memegang cabe merah, lalu garam dan gula kemudian menempelkannya ke mulut si bayi.

bayi yang masih keluarga bangsawan dengan gelar; karaeng, andi, atau daeng, dengan masyarakat biasa. Sebagai anak yang masih memiliki darah bangsawan suku Makassar, ia diwajibkan untuk menyediakan 29 bibit kelapa. Dalam acara akikahan tersebut, bibit kelapa dihias dengan indah dan ditaruh dalam kamar bayi. Beras yang ditaruh dalam baskom juga dihias dengan bentuk kepala manusia.

Penanaman kelapa ini merupakan upaya agar bayi yang baru lahir telah dipersiapkan sebagian dari kehutuhan hidupnya. Kelapa, buah yang bermanfaat dari akar sampai ujung daun tersebut akan berbuah ketika bayi sudah menginjak remaja yang hasilnya bisa dimanfaatkan untuk kebutuhan hidupnya. Terdapat pesan moral yang penting bahwa segala sesuatu telah dipersiapkan bagi kehidupan bayi dalam perspektif jangka panjang dan tidak merusak alam.

Selain itu disediakan pula sebuah kelapa muda yang dibuka dan airnya digunakan untuk membasahi gunting guna memotong rambut sang bayi. Kelapa muda melambangkan sebuah kesegaran, kemuda an, dan kesehatan yang diharapkan selalu menyertai kehidupan anak

yang dilahirkan tersebut. Sebelas lilin kecil merupakan simbol agar kehidupannya selalu diliputi jalan terang.

Dua potong gula merah juga disediakan sebagai simbolisasi agar kehidupan anak tersebut selalu manis, menyenangkan, dan penuh kegembiraan. Ditambah pula dengan dua buah pala yang berisi pengharapan agar bayi tersebut bisa bermanfaat bagi orang lain. Ia akan selalu ada ketika orang lain membutuhkannya.

Tak ketinggalan, sebuah tasbih dengan sebuah cincin emas yang dicelupkan ke air kemudian disentuhkan di dahi menunjukkan agar ajaran agama selalu menjadi pegangan dalam seluruh kehidupannya. Untuk menambah suasana, dinyalakan pula dupa untuk wewangian dalam prosesi potong rambut bayi yang dilakukan oleh dukun bayi terlatih yang telah membantu merawat bayi.

Bagi dukun bayi, mereka diberi sedekah berupa 12 macam jenis kue yang ditaruh dalam satu nampan, 8 liter beras dan uang 20 ribu rupiah yang dibawa pulang setelah prosesi tersebut selesai. Ari-ari yang merupakan bagian tubuh bayi saat dilahirkan menjadi bagian penting. Setelah dicuci, ari-ari tersebut ditanam dengan harapan agar bayi tersebut selalu ingat akan kampung halaman dimana ia dilahirkan.

Pembacaan barasanji atau syair barzanji juga umum diselenggarakan pada malam akikahan. Pada acara tersebut rambut bayi dipotong dan ada pula pembagian minyak wangi kepada jamaah yang membacakan syair-syair pujian kepada Rasulullah. Pembacaan barzanji ini bentuk upacaranya mirip marhabanan (perayaan mauludan memperingati kelahiran Nabi). Ketika para peserta dan undangan melanunkan *marhaban* atau saat *mahallul qiyam* (berdiri) sang ayah dari si bayi ini membawa si bayi ke tengah-tengah peserta, diikuti seorang lain yang membantu membawakan baki berisi bunga, wewangian, dan gunting. Tamu yang paling dihormati mengawali secara simbolis dengan mencukur beberapa helai rambut bayi, kemudian ayah membawa bayi ke tamu lain secara bergilir satu per satu, dan masing-masing tamu bergiliran mencukur secara simbolis saja. Sementara pembawa wewangian bertugas mengusapkan wewangian ke tangan orang yang baru mendapat giliran. Bila semua sudah mendapatkan giliran, bayi dikembalikan ke kamar tidur. (Muhaimin, 206)

Menurut Martin, teks keagamaan yang paling populer di seluruh Nusantara, yang hanya kalah populer dengan al-Qur'an, adalah karya yang dikenal sebagai *barzanji*. Sebuah kitab mawlid yang dibaca oleh masyarakat Nusantara tidak hanya di sekitar tanggal 12 Rabi' al-Awwal, hari kelahiran Nabi Muhammad SAW., tetapi juga pada banyak upacara yang lain: pada berbagai upacara yang mengikuti daur kehidupan manusia seperti pemotongan rambut seorang bayi untuk pertama kalinya (*aqiqah*), dalam situasi krisis, sebagai bagian dari ritual untuk mengusir setan, atau secara rutin dijadikan sebagai

Tradisi pembacaan Barzanji dalam Aqiqah
Sumber foto: beritafoto.com

bagian dari wiridan berjamaah yang dilakukan secara rutin. (Martin, 2015: 22)

Berbeda dari tradisi akikah di Bugis, tradisi akikah yang berkembang di Minangkabau. Dalam prosesi aqiqah di Minangkabau daging kambing dimasak tanpa meninggalkan santan, cabe merah dan bumbu-bumbu lainnya. Proses memasak kambing akikah sekarang kebanyakan diserahkan kepada restoran atau mereka yang spesial memasakan daging akikah. Setelah masak gulai kambing yang berkuah kental dan lezat itu disedekahkan. Tapi keluarga yang punya hajat juga boleh menikmatinya. Dipimpin Ustadz atau guru mengaji prosesi di mulai dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an. Diikuti oleh doa-doa keselamatan bagi sang anak. Harapannya, Insya Allah anak akan tumbuh jadi pribadi saleh, terhindar dari gangguan setan dan binatang buas. Juga agar dijaga dirinya dari segala pandangan yang akan merusak kehidupannya kelak.

Dari segi perlengkapan prosesi akikah terlihat kelapa muda berhias bunga-bunga, madu, gula, garam dan cabe. Kegunaan kelapa berair ini untuk merendam potongan rambut sang anak. Pelan Pak Ustad memasukan tiap rambut yang di potongnya ke dalam kelapa. Harapannya agar kelak jika menghadapi masalah anak tetap berkepala dingin. Selesai memotong rambut, sekarang Pak Ustad memipil cabe dan bumbu-bumbu yang terdapat disitu ke bibir sayang bayi. Ini adalah simbolisasi dari kehidupan yang akan dijalaninya kelak. Bahwa hidup tak selalu manis. Ada yang pahit, asin dan pedas.

Penggolongan sosial pun kelihatan di dalam kegiatan-kegiatan ritual, tak terkecuali prosesi akikah. Bagi orang kaya, kemewahan acara ini sangat kentara. Jika anak yang dilahirkan adalah anak laki-laki, maka mereka akan menyembelih dua kambing, tetapi jika yang lahir adalah anak perempuan, maka cukup dengan menyembelih satu ekor kambing. Pemotongan tulang kambing pun diperhitungkan, misalnya seluruh bagian kaki kambing tidak boleh dipotong. Pemotongan hanya dilakukan di bagian sendi-sendirnya saja. Kono katanya, jika tulang-tulang kambing

Anak-anak rebutan Kembang Telur setelah acara Aqiqah,
Sumber foto: beritafoto.com

itu dipotong secara sembarangan maka akan berdampak penyakit linu kelak di kemudian hari. Pada acara seperti ini, kerabat-kerabat dekat pun berdatangan untuk membantu pelaksanaan ritual. Kesan kemewahan juga tampak di dalam berkat yang dibawa pulang oleh peserta upacara. Erek (wadah nasi) terbuat dari plastik yang berkualitas bagus, jajan atau kue-kue dan buah-buahan yang disajikan juga berkualitas. (Nur Syam, 173)

Dari prosesi akikah ini terlihat jelas hubungan antara Islam dan tradisi lokal terjalin berkelindan. Islam tidak menegasikan tradisi. Sebaliknya tradisi tidak menafikan ajaran Islam. Keduanya saling melengkapi. Dengan sifatnya yang elastis dan fleksibel tersebut, maka sangatlah wajar bilamana ekspresi keberislaman antara satu daerah dengan daerah lain memiliki perbedaan. Sebab budaya dan tradisi suatu tempat tidak mesti sama dengan tradisi dan di tempat lain. Oleh karena itu, dalam memahami keberislaman masyarakat di Nusantara misalnya, tidaklah tepat untuk kemudian dibandingkan dengan model keberislaman masyarakat Arab. Apalagi menganggap bahwa Islam Arab adalah Islam murni dan Islam Nusantara adalah Islam pinggiran.

Akikah di Era Modern

Di tengah arus modernisasi, prosesi akikah juga mengalami sedikit banyak perubahan. Terutama dalam proses penyembelihan hewan yang hendak dijadikan akikah. Sejumlah penyedia jasa, sudah melihat adanya prospek

bisnis dalam prosesi akikah. Para penyedia jasa menyediakan hewan sembelihan akikah sekaligus siap untuk membagikan dagingnya. Munculnya penyedia jasa seperti ini di satu sisi mempermudah orang yang hendak mengakikahkan putra-putrinya. Di sisi lain, hal ini pada gilirannya menghilangkan sejumlah prosesi dalam tradisi akikah yang telah mengakar di masyarakat seperti tradisi barzanjian dan lain sebagainya.

[Saifuddin Jazuli]

Kambing Aqiqah
Sumber foto: Aqiqahonline

Sumber Bacaan:

A Khoirul Anam, dkk, *Ensiklopedia NU*, Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014
Ibn Rushdi, *Bidayah al-Mujtahid*, Beirut: Dar Fikr, 2008
KH. Muhammad Solikin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2010
Nur Syam, Islam Pesisir, Yogyakarta: LKiS, 2005, cet.I
Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, Ciputat: Logos, 2002, cet. II
Nasarudin Umar, *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, Jogjakarta: Gama Media, 2002
Zainudin Ali Al-Malaybari, *Fathul Muin*, Beirut: Dar al-Fikr, tt
http://www.nu.or.id/post/read/11265/menilik-tradisi-aqiqah-di-sulsel
http://www.eviindrawanto.com/2012/06/prosesi-aqiqah-di-minangkabau/

B

Babad

Genealogi Babad

Babad secara etimologis berasal dari bahasa Jawa yang berarti "buka, tebang, sejarah, riwayat,". (Prawiroatmodjo, 1980: 2). Selaras dengan Mangunsuwito (2002: 303) *babad* juga dapat dimaknai sebagai "hikayat, sejarah, cerita tentang peristiwa yang sudah terjadi". *Babad* merupakan salah satu jenis karya sastra Jawa yang digubah dalam rangka kehidupan masyarakat yang bersangkutan serta memilki aspek historis. (Rupadi, 2006: 23). Dalam kenyataanya, *babad* sebagai hasil kebudayaan mempunyai peranan penting dalam kehidupan masyarakat Jawa, sesuai dengan situasi dan kondisi zamannya. Penyebutan *babad* di Jawa sama dengan di Madura dan Bali, sedangkan di Sulawesi Selatan dan Sumatera disebut *lontara* dan di Burma dan Thailand dikenal dengan sebutan *kronikel* (Soedarsono dalam Sulastin Sutrisno dkk., 1991: 305). Sedangkan secara terminologis, *babad* merupakan karya sastra yang berkaitan atau yang menceritakan hal-hal yang berhubungan dengan pembukaan hutan, penobatan penguasa daerah, pendiri kerajaan, pemindahan pusat kerajaan atau pemerintahan, peperangan, adat istiadat, bahkan sering terdapat jalinan perkawinan dan ikatan perkerabatan. (Darusuprapta, 1980: 5). *Babad* menurut Rokhman (2014:11) berisi cerita sejarah, namun tidak selalu berdasarkan fakta. Teks *babad* isinya merupakan campuran antara fakta sejarah, mitos, dan kepercayaan. Itulah sebabnya, *babad* sering disamakan dengan hikayat. Di tanah Melayu tulisan yang mirip dengan *babad* dikenal dengan sebutan *tambo* atau silsilah. Contoh *Babad* adalah Babad Tanah Jawi, Babad Cirebon, Babad Mataram, Babad Surakarta dan Babad Ponorogo.

Menurut Firmanto (2015: 47-48), *babad* sebagai karya klasik merupakan karya tulis orisinal yang berupa naskah-naskah atau manuskrip asli tulisan tangan yang masih tersimpan di beberapa lembaga maupun perorangan, yang termasuk dalam karya tulis ini bukan merupakan suntingan atau edisi dari naskah aslinya. *Babad* pada umumnya tumbuh dan berkembang di lingkungan tertentu saja. Kebanyakan babad ditulis dilingkungan kraton, kadipaten dan tanah *perdikan*. Kraton, sejak dulu hingga sekarang pada umumnya memiliki *abdi dalem kapujanggan,* yaitu hamba raja yang bekerja di bidang kepujanggaan. Tugasnya berkaitan dengan aktifitas tulis menulis, baik yang bersifat sastra maupun non sastra, seperti menggubah *babad* yang berisi semacam sejarah atau riwayat raja dan para pengikut istana. Pokok persoalan yang ditulis mengenai diri raja, para adipati, para bangsawan, kerabat dekat raja, para tokoh di tanah perdikan, beserta hal ikhwal yang bertalian dengan kehidupan dan peristiwa yang terjadi di tempat-tempat tersebut. Dengan demikian jelas bahwa bahwa *babad* mempunyai nilai sebagai pengesahan dan pengukuhan kepada penguasa-penguasa tersebut (Darusuprap-ta, 1975: 21).

Oleh karena itu, babad sebagai salah satu peninggalan tertulis merupakan naskah penting yang lebih banyak menyimpan informasi tentang masa lampau jika dibandingkan dengan peninggalan yang berwujud bangunan. Haryati Soebadio (1975: 1) menyatakan bahwa "naskah-naskah lama merupakan dokumen bangsa yang menarik bagi peneliti kebudayaan lama, karena memiliki kelebihan yaitu dapat memberikan informasi yang lebih luas dibanding puing

bangunan megah seperti candi, istana raja dan pemandian suci yang tidak dapat berbicara dengan sendirinya, tapi harus ditafsirkan”. (Rupadi, 2006: 3)

Babad dalam Historiografi Nusantara

Historiografi dalam ilmu sejarah merupakan titik puncak seluruh kegiatan penelitian sejarah. Dalam metodologi sejarah, historiografi merupakan bagian terakhir. Langkah terakhir, tetapi langkah terberat, karena di bidang ini letak tuntutan terberat bagi sejarah untuk membuktikan legitimasi dirinya sebagai suatu bentuk disiplin ilmiah. (Poespopronjo, 1987:1). Pada umumnya tradisi penulisan sejarah di Indonesia berada dalam lingkungan keraton (istana sentris) dimana hasilnya dikenal dengan penulisan sejarah tradisional (historiografi tradisional). Dalam hal ini *babad* merupakan bagian dari historiografi tradisional. Historiografi tradisional bersifat etno sentris (kedaerahan), istana sentris (lingkungan keraton) dan magis religius (dilandasi unsur magis dan kepercayaan), makanya hasil historiografi tradisional selain dalam bentuk sejarah ada pula dalam bentuk sastra, babad, hikayat, kronik, dan lain-lain. Dalam historiografi tradisional tokoh sejarahnya sering dihubungkan dengan tokoh popular jaman dahulu bahkan dengan tokoh yang ada dalam mitos maupun legenda. hal ini di maksudkan untuk mengukuhkan dan melegitimasi kekuasaan, identitas dari tokoh tersebut serta untuk mendapatkan pulung (kharisma) yang diwariskan dari tokoh-tokoh sebelumnya. Contoh dalam *Babad Tanah Jawi* disebutkan bahwa raja Mataram Islam pertama merupakan keturunan dari para nabi, tokoh wayang dalam Mahabharata, Iskandar agung dari Macedonia, raja-raja Jawa bahkan punya hubungan dengan Nyai Roro Kidul penguasa pantai selatan. Selain tradisi penulisan sejarah dalam lingkungan istana, tradisi penulisan sejarah juga berkembang di beberapa daerah atau wilayah tertentu sehingga melahirkan sejarah lokal yang kebanyakan muncul dari sumber-sumber teks babad. (Firmanto, 2015:37-38).

Secara teoritis dan metodologis babad memiliki kelemahan, terutama apabila dikaitkan dengan masalah temporal, spasial dan faktual. Akan tetapi, bagaimanapun juga, babad tetap bisa dipergunakan sebagai sumber sejarah, karena di dalamnya mengandung beberapa peristiwa yang dapat disebut sebagai peristiwa sejarah. Penggunaan babad sebagai sumber sejarah oleh sejarawan untuk dijadikan sumber pembanding. Dengan adanya sumber pembanding, terutama dari luar maka tidak mustahil beberapa peristiwa yang diceritakan dalam babad akan muncul sebagai fakta sejarah. Sehingga sependapat dengan pandangan Ricklefs (2008) yang mengemukakan beberapa teks dalam babad dapat dijadikan sumber rujukan penulisan sejarah. Misalnya, Babad Pati yang ditulis oleh Ki Sosrosumarto dan Dibyosudiro pada tahun 1925 dan diterbitkan dalam tulisan Jawa oleh NV. Mardimulya. Babad Pati dijadikan sumber primer dalam memperoleh gambaran tentang perang tanding antara Adipati Jayakusuma melawan Panembahan Senopati. (Harianti dkk, 2007:10).

Purwanto (2006:98) juga menyatakan bahwa karya sastra termasuk babad telah menjadi bagian yang integral dengan sejarah sebagai sebuah tradisi. Sebagai sebuah tradisi, karya sastra mempunyai empat fungsi utama. *Pertama*, sebagai alat dokumentasi, *kedua* sebagai media untuk mentransfer memori masa lalu antar generasi, *ketiga* sebagai alat untuk membangun legitimasi, dan *keempat* sebagai bentuk eskpresi intelektual. Sebagai sebuah karya tradisi, babad memuat realitas yang terbungkus dalam fantasi. Sehingga sejarawan perlu meningkatkan pemahaman metodologis dan pengetahuan substansi historis yang luas dan mendalam untuk dapat mengungkap realitas yang ada di dalamnya. (Harianti dkk, 2007:12-13). Meskipun terdapat unsur-unsur sejarah dan sering kali digunakan sebagai sumber sejarah, *Babad* awalnya tidak dipandang sebagai karya sejarah melainkan sebagai karya sastra. Menurut I Wayan Sueta (1993:2), meskipun dalam babad terdapat unsur-unsur sejarah, namun babad tidaklah pertama-tama dapat dipandang

sebaga karya sejarah, melainkan babad dapat merupakan suatu cerita yang dikarang oleh seorang pujangga atau pratisentana dari suatu klen yang mempunyai kemampuan untuk mengarang cerita baik yang berhubungan dengan suatu kelompok, kerajaan maupun jalannya pemerintahan.

Beberapa permasalahan dalam historiografi Nusantara khususnya di Indonesia sampai saat ini masih terus mengemuka, salah satunya adalah kurangnya sumber tertulis, khususnya masa abad XVI-XVIII. Padahal masa tersebut merupakan masa yang sangat penting dimana kerajaan-kerajaan Islam memainkan peranan yang signifikan. Untuk masa kerajaan Islam, sumber tertulis yang dapat ditemui masih terbatas pada historiografi tradisi seperti: babad, kronik, hasil kesusastraan, dan kitab-kitab sastra yang lain. (Harianti dkk, 2007:15). Sumber sejarah yang berupa babad sampai saat ini masih belum banyak dimanfaatkan oleh para sejarawan. Mungkin karena secara teoritik dan metodologis babad memiliki banyak kekurangan, khususnya bila dikaitkan dengan persoalan temporal, faktual maupun spasial. Di samping itu, karena merupakan sebuah karya sastra, maka babad menggunakan bahasa sastra yang sukar dipahami oleh masyarakat awam. Babad Tanah Jawi misalnya, sampai saat ini masih belum dapat dipahami seluruhnya mengenai asal, maksud, bahan dan komponennya. Bahkan Graaf (1985) menyebutkan bahwa Babad Tanah Jawi sebagai sebuah tulisan yang aneh. Ada dugaan bahwa babad tersebut ditulis oleh beberapa orang yang ditujukan untuk memperkuat legitimasi dari raja yang sedang berkuasa. Faktor isi yang kadang-kadang tidak dapat diterima dengan akal sehat, semakin menjauhkan perhatian sejarawan terhadap karya sastra ini. (Harianti dkk, 2007:16). Terlepas dari semua kelemahan-kelemahan tersebut, sebenarnya babad juga mengandung beberapa fakta sejarah. Dalam hal ini Taufik Abdullah menyatakan bahwa melalui karya sastra termasuk babad kita dapat memahami prosesi peristiwa masa lalu dan menangkap kembali struktur waktu dari realitas. Lebih lanjut Taufik Abdullah menyatakan bahwa karya sastra merupakan pengalaman kolektif dari pengarang dan merefleksikan suasana waktu ketika karya itu diciptakan. (Purwanto, 2006: 90)

Sumber penulisan babad menggunakan rujukan tertulis atau lisan, seperti naskah lama, silsilah, nama tempat dan lain-lain, akibatnya banyak muncul unsur-unsur dalam babad yaitu *mite, legende, simbolisme, hagiografi, sugesti* dan sejenisnya. Darusuprapta (1992:8) berpendapat bahwa unsur-unsur *mite, legende, hagiografi, simbolisme* dan *sugesti* dimaksudkan untuk menggerakkan cerita, dan memberikan bayangan hal-hal yang bakal terjadi, yang memberikan dukungan penuh kepada pelaku utama atau menjadi penunjang istimewa terhadap kejadian yang dilukiskan. *Mite* yaitu cerita prosa yang benar- benar terjadi serta dianggap suci, misalnya silsilah raja-raja, nabi-nabi, tokoh-tokoh dalam wayang atau tokoh suci lainnya. *Legende* adalah lukisan tokoh manusia yang mempunyai keistimewaan berhubungan dengan makluk halus, bertalian dengan unsur- unsur tanah, air, udara dan api. Simbolisme berupa lambang-lambang, misalnya pusaka-pusaka bertuah, kata-kata kiasan, bilangan-bilangan keramat. *Hagiografi* yaitu lukisan kemukjijatan seseorang yang banyak diperlihatkan oleh tokoh keramat. *Sugesti* berupa ramalan, suara gaib, tabir mimpi dan pamali atau pantangan. (Rupadi, 2006:25)

Babad Sebagai Sumber Sejarah Islam Nusantara

Penulisan sejarah Islam di Nusantara tidak bisa dilepaskan teks *babad* sebagai salah satu sumber sejarah. Sebagaimana Islamisasi di tanah Jawa yang digerakkan oleh Wali Songo banyak diungkap dalam teks babad. Peran Wali Songo di pesisir utara Jawa dalam sumber *babad* telah banyak memberikan gambaran tentang kapan dan bagaimana Islam masuk ke tanah Jawa, termasuk tentang siapa dan bagaimana Islam disebarkan dan disemaikan di lingkungan masyarakat Jawa. Babad Demak, Babad Gersik, Babad Majapahit, Babad Cirebon dan Babad Tanah Jawi, dalam berbagai versinya, merupakan sumber historiografi Islam Nusantara yang penting dalam

memberikan gambaran kesejarahan proses interaksi antara Islam dan kebudayaan Jawa. Demikian juga halnya tentang interaksi dan reaksinya. Babad Demak, Babad Majapahit, Babad Jaka Tingkir. Babad Pajang, Babad Cirebon, Babad Tanah Jawi dan beberapa serat, seperti Serat Sunan Bonang, Pitutur Seh Bari, Serat Siti Jenar, Serat Cabolek dan Serat Centhini banyak menggambarkan tentang dialog antara Islam dan tradisi budaya lokal. Mengenai kapan Islam masuk ke tanah Jawa, sumber-sumber Babad menceritakan bahwa komunitas Islam telah tumbuh di lingkungan kota pelabuhan Surabaya, Gresik dan Tuban sekalipun Kerajaan Hindu Majapahit masih berkuasa. Kota-kota pelabuhan Kerajaan Majapait itu sesungguhnya telah tumbuh sejak akhir abad ke-13 dan meningkat pada abad ke-15-16, serta telah memiliki jaringan pelayaran dan perdagangan dengan Pasai dan Malaka, serta daerah Maluku dan Nusa Tenggara Timur. Sumber Babad juga menjelaskan bahwa penyebaran Islam dilakukan oleh para mubalig atau da'i yang terkenal dengan sebutan Wali yang dalam tradisi Jawa lebih dikenal sebagai "Wali Songo" (Wali Sembilan). Mereka yang banyak disebut dalam Babad antara lain ialah Sunan Ngampel-Denta, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Gunungjati, Sunan Muria, Sunan Dradjat, Sunan Tembayat, Sunan Wali Lanang (Sunan Malik Ibrahim), dan Sunan Seh Siti Jenar. (Suryo, 2000:4)

Dalam sumber historiografi Jawa, baik dalam bentuk Babad maupun Serat istilah santri, kiai atau ulama telah lama dikenal, terutama dalam kaitan penggambaran proses masuknya Islam dan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. Selain itu, babad sebagai sumber lokal banyak memberikan gambaran tentang bagaimana orang Jawa memberikan penghargaan dan penghormatan tinggi kepada raja, guru atau kiai, di samping kepada orang tua atau orang yang dipandang tua, sebagai bagian dari pandangan budayanya. Ada pertanda bahwa pandangan ini merupakan kecenderungan umum yang berlaku dalam kebudayaan Asia. Demikian pula kepercayaan tentang adanya kelebihan (karomah) dan barokah yang dimiliki oleh para wali, kiai, atau ulama banyak dijumpai dalam sumber-sumber lokal sejarah Jawa. Tidak mengherankan, apabila orang Jawa menempatkan kiai sebagai golongan pemimpin yang kharismatik, seperti halnya Ulama di lingkungan masyarakat Islam lainnya. (Suryo, 2000:5).

Sumbangsih Babad dalam Peradaban Islam Nusantara

Sumber-sumber babad menurut sejarawan Islam Agus Sunyoto (2016:193-199) telah mengungkapkan fakta sejarah yang menarik misalnya dalam *Babad Ngampeldenta* diungkap bahwa pengangkatan Raden Rahmat secara resmi sebagai Imam di Surabaya dengan gelar sunan dan kedudukan wali di Ngampeldenta dilakukan oleh Raja Majapahit. Dengan demikian, Raden Rahmat lebih dikenal dengan sebutan Sunan Ngampel. Begitu juga dalam *Babad Tanah Jawi* dituturkan bagaimana Raden Rahmat atau Sunan Ampel dalam upaya memperkuat kekerabatan untuk tujuan dakwah menikahkan Khalifah Usen (nama tempat di Rusia selatan dekat Samarkand) dengan putri Arya Baribin, Adipati Madura.

Dari tilikan teks *babad* dapat diketahui salah satu hasil proses Islamisasi di Nusantara khususnya di Jawa yang cukup penting adalah lahirnya unsur tradisi keagamaan *santri* dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Jawa. Tradisi keagamaan *santri* ini bersama dengan unsur pesantren dan kiai telah menjadi inti terbentuknya Tradisi Besar (*Great Tradition*) Islam di Jawa, yang pada hakekatnya merupakan hasil akulturasi antara Islam dan tradisi pra-Islam di Jawa. Selain itu, Islamisasi di Jawa juga telah melahirkan sebuah tradisi besar Kraton Islam-Jawa, yang menjadikan keduanya, yaitu tradisi santri dan tradisi Kraton, sebagai bagian (subkultur) yang tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan Jawa. (Suryo, 2000:1) Tradisi keagamaan santri terlihat dalam *Babad Demak* yang menggambarkan bagaimana Sunan Ampel sebagai guru memberikan ajaran esoteris kepada muridnya Raden Paku (Sunan Giri) yaitu ilmu tasawuf yang didasarkan pada ilmu kalbu sebagaimana dituturkan dalam kalimat berikut:

Jeng sinuhun angandika aris/ mengko raden sira ingsun wejang/ ilmu ingkang sayektine / den dhemit anggonipun/ para raden karepe iki/ ana lafadz kang endah/ dhemit enggonipun/ mengkana unining lafadz/ paran raden karepe puniki/ tegese bi nasrih_//

Raden Paku matur awot sari/ mangsa borong ing ngarsa sampeyan/ dereng dugi kula angger/ ing rahos kang punika/ Sunan Ampel ngandika aris/ bisa nara bisaha/ lah jawaben kulup/ raden paku atur sembah sigra jawab bi ru'yatil fuad/ punika atur kula//

Jeng sinuhun angandika malih/ fa innama tuwallau fatsamma wajhullah paran artine/ rahaden nembah atur/ kabiran alhamdulillah/ lan malih katsiran/ katur pukulun fa subhanallahi bukratan wa ashila inni wajjahtu puniki/ wajhiya mangga karsa//

Apan lafadz tunggale puniki// atur kula dhumateng sampeyan/ jeng sunan pangandikane/ ya bener raden iku/ idhepira dipun tubail/ den jeneng idhepira/ nembah ira iku/ raden cinandhak kang asta/ dipun wejang ilmu ingkang sidiq-sidiq ru'yah kang karu'yatan//

Berdasarkan *Babad Demak* diatas menurut penafsiran Sjamsudduha ajaran Sunan Ampel berangkat dari tiga kata: *bi nasrih, tubadil,* dan *daim* dengan kata kunci *bi ru'yatil fuad.* Ilmu yang diajarkan itu hanya bisa dipahami melalui mata hati atau mata batin. Inti ajarannya pada *fa innama tuwallau fatsamma wajhullah. Kabiran alhamdulillah katsiran, fa subhanallahi bukratan wa ashila, inni wajjahtu wajhiya.* (Sunyoto, 2016:200).

Dari teks-teks babad diatas memperlihatkan Islamisasi di Jawa telah melahirkan peradaban santri sebagaimana pernyataan Benda (1983:12-14) yang menyebutkan bahwa peradaban santri memberikan pengaruh yang besar terhadap kehidupan agama, masyarakat dan politik. Sementara Geertz (1976) memandang kehadiran Islam di Jawa telah menjadikan terbentuknya varian sosio-kultural masyarakat Islam di Jawa yang disebut Santri, yang berbeda dari tradisi sosio-kultural lainnya, yaitu Abangan dan Priyayi. Dari perspektif historis menunjukkan bahwa tradisi Santri secara berkelanjutan telah menjadi basis kekuatan sosial politik pada masa awal pendirian kerajaan Islam Demak, Cirebon dan Banten di daerah pesisir utara Jawa dan pada masa kerajaan Mataram Islam di daerah pedalaman Jawa. (Suryo, 2000:2).

Menurut Suryo (2000:6) Ampeldenta atau Ampelkuning di Surabaya, yang terletak tidak jauh dari Gresik, sebagaimana disebut-sebut dalam *Babad Demak* dan *Babad Majapahit dan Para Wali*, merupakan komunitas Islam dan pesantren pertama, yang didirikan oleh Raden Rakhmat atau Sunan Ngampel. Pendirian pemukiman itu dilakukan atas ijin raja Majapahit Brawijaya. Demikian pula penyiaran agama Islam yang dilakukan oleh Sunan Ngampel. Sekalipun Brawijaya sendiri belum mau masuk agama Islam, tetapi ia tidak melarang rakyat Majapahit masuk Islam dan berguru kepada Sunan Ngampel. Di dalam *Babad Demak* disebutkan sebagai berikut.

"Dyan Rahmat pinrenah mungging/ Ngampeldenta sengga katong/ Nenggya Sunan ing Ngampel jejulukipun/ Sang Nata wus Anglilani/ ngadekaken Jumungah wektu/ karseng narpa tan mangeni/ marang sagung kang ponang wong/ Kang asama Islam anut gama Rasul/ nging sang Nata dereng arsi/ tan winarna lamenipun/ kang dhedhukuh Ngampelgadhing/ tangkar-tumangkar wus argon_//."

(Terjemahan bebas: "*Raden Rakhmat diperintah oleh raja (Brawijaya) agar bermukim di Ampeldenta, yang kemudian bergelar Sunan Ngampel. Sang raja telah mengijinkan mendirikan Jamaah Sholat Jum'at dan raja juga tidak melarang terhadap setiap orang Islam untuk menjalankan perintah ajaran agamanya. Sekalipun demikian sang raja belum mau masuk Islam. Tidak lama desa Ngampelgading (Ampeldenta) berkembang menjadi pemukiman besar*"). Seperti halnya Babad Demak, *Babad Majapahit dan Para Wali*, juga menceritakan hal yang sama seperti berikut dibawah ini.

"Kawarnaa Njeng Sunan Ngampelgading/ Wus lami nggennya dhedhukuh/ Sampun tengkar-tumangkar/ Langkung arja yata wau dhukuhipun/ Agemah dadi negara, Kathah ingkang sobat murid_//."

(Terjemahan bebas:" *diceritakan bahwa Kanjeng Sunan Ngampel, telah lama membangun pemukiman, lama-kelamaan penduduknya berkembang banyak, hidupnya makmur, dan tumbuh menjadi sebuah kota pesantren yang banyak dikunjungi oleh para santri dari jauh*").

Suryo (2000:6-7) juga menyatakan bahwa Pesantren Ampel Denta berkembang pesat tidak hanya menjadi tempat belajar para santri yang berasal dari daerah sekitarnya, termasuk keluarga raja Majapahit yang masuk Islam, tetapi juga tempat belajar para santri yang datang dari jauh, misalnya Raden Patah (putra Brawijaya dengan Putri Cina), sebelum menjadi Sultan Demak, dan bersama dengan adiknya Raden Husen yang datang dari Palembang (putra Aria Damar dengan putri Cina). Para putra Sunan Ngampel sendiri juga menjadi santri di Ampeldenta, sebelum menjadi tokoh Wali dan pendiri pesantren di Giri, Tuban, Muria dan lainnya. Menurut *Babad Demak*, Sunan Ngampel menjadi salah satu induk kerabat Wali. Perkawinannya dengan Dyah Manila putri Arya Teja di Tuban, Sunan Ngampel menurunkan Sunan Bonang, Prabu Satmata atau Sunan Giri, Syeh Benthong atau Syeh Bondan yang kemudian menjadi Sunan Kudus, Syeh Maulana Iskak atau Sunan Muria, dan seorang putri yang menjadi istri Raden Patah, Sultan Demak. Sunan Giri kemudian mendirikan Pesantren Giri, yang pada masa kemudian dapat menggantikan kedudukan pesantren Ampel Denta, setelah Sunan Ngampel wafat. Sunan Giri juga digambarkan tampil menjadi pemuka para Wali Sembilan dan Dewan Para Wali, selain menjadi pemimpin spiritual-keagamaan. Karena itu perannya dalam proses Islamisasi di Jawa dan di luar Jawa cukup besar. Dalam hubungan ini, *Babad* memberikan petunjuk tentang adanya hubungan kekerabatan antara sesama para wali dan hubungan kekerabatan para wali dengan para elite kerajaan.

Sumber-sumber *Babad* juga telah memberikan rekaman yang tak ternilai dalam memberikan gambaran historis tentang proses Islamisasi di Jawa sebagai bagian tak terpisahkan dari perjalanan Islam di Nusantara. Sebagaiman dalam *Babad Gresik* dituturkan peran Pesantren Giri dalam proses Islamisasi cukup luas, tidak hanya terbatas di daerah pedalaman Jawa Timur, melainkan juga ke daerah Kalimantan Timur, Maluku, Lombok, dan Sumbawa sejalan dengan arus perdagangan di Nusantara. Sehingga Wiselius dan de Graaf menyebut Pesantren Giri sebagai "Kerajaan Ulama" atau "Geestelijke Heeren" yang didirikan pada tahun 1478. Disebut demikian, karena kekuasaan para ulama di Giri ini hampir menyerupai kekuasaan raja yang memiliki istana (kraton atau kedaton), para pengikut, dan penjaga keamanan keraton. (Suryo: 2000: 7-8).

Hasil proses penyebaran Islam di Nusantara terutama di Jawa dari sumber-sumber babad juga telah melahirkan kreativitas intelektual di lingkungan pesantren di Pesisir

Babad Tanah Jawi,1862. Page 2. Manuscript. Southern Asian Section, Asian Division, Library of Congress (43)

Sumber: http://www.loc.gov/exhibits/world/images/s43p1.jpg

Utara Jawa pada sekitar abad ke-16 sampai ke-17. Menurut Suryo (2000: 10) karya Babad dan Serat yang ditulis dalam bentuk tembang macapat, dan dengan aksara Arab Pegon, merupakan ciri karya sastra Pesisiran. Selain itu, cerita dalam karya sastra tersebut banyak yang mengambil tema tentang riwayat sekitar Nabi, Sahabat, dan para keluarganya serta para Wali di Jawa. Babad Ceribon, Babad Demak Pesisiran, Serat Yusuf, dan Serat Pertimah, merupakan contoh dari karya sastra Pesisiran, yang sampai sekitar 1950-an masih digemari sebagai bahan acara macapatan oleh sebagian masyarakat pedesaan di bekas Karesidenan Pekalongan. Semuanya ditulis dengan aksara pegon dan dengan gaya bahasa Pesisiran. Ciri ini tidak ditemukan dalam karya sastra bentuk tembang di kraton pedalaman Jawa baik Surakarta dan Yogyakarta. (Arik Dwijayanto & Dawam Multazam)

[Arik Dwijayanto & Dawam Multazam]

Sumber Bacaan

Atmodarminto. 1955. ***Babad Demak.*** Yogyakarta: Pesat.

Benda, H.J. 1983. ***The Crescent and the Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945***. Leiden: KITLV.

Darusuprapta, 1982. ***Serat Wulang Reh***, Surabaya: Citra Jaya.

Darusuprapta, 1991. ***Ringkasan Centhini dalam Bahasa Indonesia***. Jakarta: Balai Pustaka.

De Graaf, HJ. 1985. **Awal Kebangkitan Mataram: Masa Panembahan Senopati terj. De Regering van Panembahan Senapati Ingalaga).** Jakarta: Grafitti Pers.

Firmanto, Alfian. 2015. ***Historiografi Islam Cirebon***. Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 13, No. 1.

Geertz, Clifford. 1976. ***The Religion of Java***. Chicago & London: University of Chicago Press.

Harianti dkk. 2007. ***Perang Tanding Adipati Jayakusuma Melawan Panembahan Senopati Dalam Babad Pati***. Laporan Penelitian Universitas Negeri Yogyakarta.

Mangunsuwito, 2002. ***Kamus Bahasa Jawa: Indonesia – Jawa***. Bandung: Irama Widya.

Prawiroatmodjo. S. 1980. ***Bausastra Jawa-Indonesia Jilid I***. Jakarta: Haji Masagung.

Purwanto, Bambang. 2006. ***Gagalnya Historiografi Indonesia Sentris***, Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Ras, J.J. 1987. ***The Genesis of the Babad Tanah Jawi: Origin and Function of the Javanese Court Chronicle***. Leiden.

Ricklefs, M.C. 2008. ***A History of Modern Indonesia Since C. 1200***, Palgrave MacMillan, New York.

Rupadi, Eko. 2006. ***Babad Pracimaharja Kaparingan Nama Serat Sri Udyana: Suatu Tinjauan Filologis***, Skripsi Universitas Sebelas Maret Surakarta.

Rokhman, M. Nur. 2014. ***Perpaduan Budaya Lokal, Hindu Buddha, dan Islam di Indonesia.*** Diktat Universitas Negeri Yogyakarta**.**

Soedarsono dalam Sutrisno, Sulastin. dkk. 1991. ***Bahasa, Sastra dan Budaya.*** Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Sueta, I Wayan. 1993. ***Babad Ksatrya Taman Bali***. Upada Sastra Bali.

Sunyoto, Agus. 2016. ***Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah.*** Depok: Pustaka IIMaN.

Suryo, Djoko. 2000. ***Tradisi Santri Dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam Di Jawa.*** Makalah Seminar Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa.

Baiat

Baiat secara harfiah berarti kesepakatan atau transaksi dan perjajian. Kata ini memiliki akar yang sama dengan *baya'a* yang berarti menjual. Orang arab biasa mengakatan *jarat al-ba'iatu fi as-suqi,* yang artinya kesepakatan telah dilakukan di pasar. Pastiya *baiat* mengandaikan keterlibatan dua belah pihak. Tidak ada *baiat* yang dilakukan hanya oleh seseorang atau sepihak saja.

Sepanjang sejarahnya, term *baiat* digunakan dalam berbagai wacana keislaman dari keimanan *(aqidah*), politik (*siyasah*), hingga mistik Islam (*thariqah*). Kata *baiat* pertama kali digunkan dalam khazanah Islam oleh Rasulullah SAW ketika mengikat janji dengan para jama'ah haji dari Madinah yang terkenal dengan *Baiat Al-Aqabah*. *Baiat al-Aqabah* ini terjadi secara bergelombang selama tiga tahun berturut-turut.

Baiat al-Aqabah pertama terjadi pada tahun 11 dari kenabian. Setiap musim haji Rasulullah SAW (dan para segenap pendahulunya) adalah tuan rumah bagi para peziarah yang datang dari berbagai penjuru. Seperti biasanya, Rasulullah selalu menemui para tamu yang datang untuk mengunjungi ka'bah. Kesempatan ini dimanfaatkan untuk berdakwah mengajak mereka kepada Islam dan menyeru mereka meninggalkan penyembahan berhala. Satu rombongan pertama yang di ambil janji adalah kaum Aus dan Khazraj yang datang dari madinah dengan jumlah tujuh orang. Rasulullah kemudian mengambil janji mereka untuk mengikuti ajaran Islam, dan mereka pun menerimanya. Hal ini terjadi ketika mereka berada di di Aqabah, salah satu tempat melontar jumrah. Karena itulah kejadian ini dalam sejarah dikenal dengan *Baiat Al-Aqabah*.

Pada musim haji tahun berikutnya, 12 orang Ansar telah datang ke Makkah. Mereka sengaja menemui Rasulullah SAW dan meminta baiat untuk masuk Islam. Kiranya mereka telah mendapat banyak informasi tentang kenabian Muhammad SAW dan ajaran islam yang dibawanya dari teman-teman mereka sebelumnya. dalam baiatnya Rasulullah SAW berkata kepada mereka "Silahkan kalian berba'iat kepadaku untuk tidak menyekutukan Allah dengan apa pun, mencuri, berzina, membunuh anak-anak kalian, membuat kedustaan (fitnah) dengan tangan dan kaki-kaki kalian, kericuhan di antara kalian dan menentangku dalam kebaikan. Barangsiapa yang menepati sumpah ini, niscaya ia akan mendapatkan pahala dari sisi Allah. Namun, barangsiapa melanggarnya, maka keputusannya adalah hanya pada Allah. Dia bisa mengazabnya dan juga bisa mengampuninya." Demikian baiat ini usai dan untuk menambah pengetahuan tentang keislaman mereka di Madinah, Rasulullah SAW mengutus sahabat Musab bin Umair untuk menyertai mereka dan tinggal di sana. Nampaknya usaha sahabat Musab bin Umair selama tinggal di Madinah mendapat cukup sukses. Pada musim haji selanjutnya, orang madinah yang memeluik Islam dan berniat berbait kepada Rasulullah SAW berlipat-lipat.

Di bawah pimpinan Al-Barra ibn Ma'mur, pada tahun haji selanjutnya tepatnya tahun ke-13 kenabian, sekumpulan sahabat Ansar berjumlah 70 orang lelaki dan dua orang wanita datang menemui Rasulullah SAW secara sembunyi-sembunyi. Kali ini mereka berjanji untuk menolong dan mendukung dan mempertahankan dakwah Rasulullah saw, sebagaimana mereka mempertahankan wanita dan anak-anak mereka sendiri.

Kemudian mereka kembali ke Madinah setelah Rasulullah SAW memilih 12 pemimpin dari kalangan mereka sendiri sebagai juru bicara menyampaikan kepada kaum-kaumnya. Inilah kali pertama istilah *baiat* digunakan dalam Islam dalam konteks aqidah dan keimanan.

Selanjutnya *baiat* yang terkenal dalam sejarah Islam adalah *baiat ar-ridhwan*. *Baiat ar-ridhwan* terjadi pada tahun bulan Dzul Qa'dah tahun 6 hijriah. Setelah enam tahun hijrah ke Madinah Rasulullah SAW dan umat Islam lainnya sangat merindukan Ka'baitullah. Ingin sekali mereka datang ke Makkah untuk menunaikan ibadah. Begitu rindunya hingga suatu malam Rasulullah SAW bermimpi memasuki Baitullah al-Haram bersama para sahabatnya dengan rambut bercukur dan rasa aman tentram. Hal ini lah yang kemudian mendorong Rasulullah dan 1500 Muslim dari Madinah berangkat untuk menunaikan ibadah semata, bukan untuk berperang maupun menaklukkan Makkah. Sehingga mereka tidak membawa senjata peperangan kecuali hanya beberapa pedang bersarung yang difungsikan untuk menggembala.

Sesampainya di daerah Usfan, Rasulullah mendapatkan laporan bahwa kaum Quraisy telah mengetahui kedatangannya, mereka berkumpul dan bersumpah untuk tidak membiarkan orang-orang Muslim memasuki kota Makkah. Meski demikian Rasulullah SAW tetap melanjutkan perjalanan hingga sampailah di daerah Hudaibiah dan datanglah utusan bani Khuzaah menemui Rasulullah SAW bertanya tentang tujuan kedatangannya. Rasulullah SAW pun menjawab bahwa kaum Muslimin datang untuk menziarahi Baitullah dan mengerjakan umrah. Lalu mereka kembali dan memberitahu kaum Quraisy: Nampaknya orang-orang Qurasiy tidak mau mengerti mereka tetap menuduh umat Islam ingin menguasai mereka dengan cara berperang.

Untuk keperluan inilah kemudian Rasulullah SAW mengirim sahabt Usman bin Affan menemui kaum Quraisy Mekkah dengan harapan menghilangkan kesalahpahaman. Tetapi lama sahabat Usman tidak kunjung kembali hingga tersebar isu bahwa Usman telah dibunuh. Seketika itu, Rasulullah SAW berkata "Kita tidak akan bergerak memerangi mereka (quraisy)". Bahkan Rasulullah SAW mengajak semua orang Islam berbaiah untuk berjihad dan mati syahid di jalan Allah. Mereka mengambil janji setia di bawah pohon (samurah) untuk tidak lari dari medan perang. Baiat yang sangat emosional ini diabadikan dalam Surat al-Fath ayat 18 yang berbunyi:

> *Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya).*

Karena ridha Allah terhadap semua orang Muslim yang mengambil *berbait* inilah yang kemudian dikenal dengan *baiatur ridhwan*.

Mengetahui hal ini kelompok Quraisy merasa gentar dan sangat takut. Sebagain iwayat mengatakan, karena ketakutan itulah mereka meleaskan kembali Usman bin Affan yang telah di tawan. Selain itu mereka mencoba melakukan gencatan senjata degan membuat kesepakatan yang dikemudian hari terkenal dengan Hudaibiyah.

Baiat ar-ridhwan merupakan satu momen baiat yang sangat emosional. Rasa rindu terhadap baitullah yang tidak terobati, serta dakwaan tidak beralasan dari orang Quraisy terhadap kaum Muslim dari Madinah yang ingin membuka peperangan. Ditambah dengan kabar terbunuhnya Sahabat Usman bin Affan. Sebagian pemerhati sejarah melihat *baiat ridhwan* sebagai *baiat* politik, karena janji itu diambil oleh seorang pemimpin (Rasulullah Saw) dari para pengikutnya yang setia untuk tidak lari dari medan perang hingga titik darah penghabisan. Sebuah baiat yang mengandaikan ketaatan dan kepatuhan serta pengakuan kekuasaan. Tetapi bagi para *sufi*, baiat ini merupakan momentum luar biasa yang melibatkan dunia spiritual kaum Muslimin, karena *baiat* inilah yang mendapatkan ridha dari Allah sebagaimana dijawab dalam Surat Al-Fath ayat 18.

Secara politik *baiat* bagi seorang penguasa

tidak hanya bermakna janji setia, namun lebih penting dari itu. *Baiat* berlaku sebagai pengakuan lawan politik atas kekuasannya. Sebagaimana pentingnya baiat Ali bin Abi Thalib yang notabene adalah menantu Rasulullah SAW kepada Abu Bakar sebagai khalifah pertama pengganti Rasulullah Saw. Pola baiat seperti ini berbeda dari *baiat* Umar bin Khattab untuk siap menjadi penggantinya sepeninggal Abu Bakar Ash-Shiddiq.

Dalam kerangka politik, *baiat* juga bisa dimaknai sebagai kontrak politik. Seperti halnya *baiat* penduduk Kufah kepada Husain Bin Ali untuk melawan khalifah Yazid bin Muawiyah yang dianggap sebagai penguasa dhalim oleh penduduk Kufah. Baiat ini terjadi pada tahun 60 H. Inilah yang kemudian melahirkan tragedi Karbala.

Inilah beberapa pola *baiat* dalam wacana politik yang memiliki karakter berbeda dari baiat di dunia tarekat yang dilakukan oleh murid kepada guru mursyid. Pada dasarnya *baiat* dalam tarekat berisikan pada janji setia seorang murid untuk bertakwa kepada Allah dan mengikuti amal-amal perbuatannya. Bahkan dalam tarekat tertentu *baiat* seorang murid lebih bersifat praktis, yakni berjanji untuk mengamalkan wirid atau dzikir yang ditugaskan oleh seorang mursyid. Masing-masing tarekat memiliki ketentuan dan ritual *baiat* yang berbeda satu sama lain.

Bagi penganut tarekat, *baiat* merupakan momen yang sangat sakral. Mereka meyakini bahwa *baiat* seorang murid kepada *mursyid* pada hakikatnya adalah *baiat* seorang hamba kepada Allah swt. *Baiat* merupakan mata rantai spiritual yang menghubungkan *mursyid* dengan *murid*, sehingga memungkinkan murid mudah menjalani hari-hari di bawah lindungan Allah swt. *Baiat* merupakan pintu gerbang penyerahan diri seorang murid kepada mursyid. Dalam hal ini *mursyid* berlaku sebagai pembimbing ruhaniah yang akan menghantarkan *murid* ke hadapan Allah swt.

Mengenai pola hubungan mursyid-murid, masing-masing tarekat sebenarnya memiliki model sendiri-sendiri. Akan tetapi perbedaan itu memiliki dasar yang sama. *Pertama*, murid wajib taat kepada mursyid secara mutlak dalam berbagai hal, walaupun terkesan menyalahi aturan agama. Bahkan sebagian tarekat memposisikan taat kepada mursyid didahulukan di atas taat kepada Allah swt. Karena taat kepada Allah SWT tidak akan berhasil tanpa terlebih dahulu taat kepada mursyid. Begitu pula bagi mursyid, demi kepentingan murid ia harus menghadapkannya kepada Allah swt. mempergaulinya dengan penuh kasih sayang, terutama ketika murid dalam posisi menanggung beban latihan (riyadhah). Maka mursyid harus mendidik dan menasehatinya sebagaimana layaknya perlakuan orang tua kepada anaknya sendiri.

Kedua, murid harus menjaga rahasia batinnya, bahkan dari kancing bajunya sekalipun, kecuali kepada mursyid. Begitu pula mursyid harus merahasiakan kondisi murid dan tidak boleh menunjukkan keberhasilannya dalam membimbing murid. Bahkan mursyid tidak dibenarkan mengharap imbalan dari

Ulama Hamka (Haji Muhammad Abdul Karim) ketika dibaiat oleh Abah Anom Suryalaya pada tahun 1981

Sumber: http://www.Muslimedianews.com/

Allah SWT sebagai ganti bimbingannya apalagi mengambil manfaat materiil dari murid.

Ketiga, sebelum melakukan *baiat* kepada seorang mursyid, murid wajib melakukan pertaubatan terlebih dahulu. Tidak sekadar membaca istighfar dan bertekad meninggalkan kemaksiatan, tetapi murid harus mantap dengan langkahnya menuju hidup baru di bawah tuntunan mursyid. Karenanya mursyid harus meluruskan dan memberi petunjuk secara rahasia kepada murid ketika ia berada pada jalan yang melanggar syariat agar tidak mengulanginya kembali.

Keempat, murid tidak boleh berbeda pandangan dengan mursyid dalam berbagai hal yang diisyaratkan kepadanya. Sebagaimana tidak diperbolehkan seorang murid menilai salah terhadap mursyid. Yang demikian ini adalah suatu bahaya besar, karena awal perjalanan ruhaninya menentukan perjalanan hidup selanjutnya. Jika memang terjadi demikian hendaknya seorang murid segera berikrar dihadapan mursyid dan menunggu dengan pasrah hukuman yang akan diberikan karena ulah dan sikap kontranya.

Apabila seorang murid menaruh dendam jiwanya kepada mursyid, maka rusaklah hubungan keduanya. terhadap hal-hal yang menimbulkan prasangka buruk tentang mursyid, murid wajib menyampaikannya kepada mursyid.

Dari keterangan di atas sesungguhnya murid yang telah memasrahkan dirinya kepada mursyid tidak dapat menuntut apa pun dari mursyid. Murid hanya memiliki kewajiban, kewajiban pasrah, menunggu dan sabar. Demikian pula bagi mursyid, sesungguhnya murid yang datang kepadanya tanpa dipilihnya merupakan kiriman dan hadiyah dari Allah SWT yang harus diterimanya. Jadi hubungan keduanya sebenarnya telah ditentukan oleh Allah swt, keduanya baik murid maupun mursyid hanya melaksanakan dan menindak lanjuti ketetapan-Nya dan bersama-sama berusaha menuju kepada-Nya. Jika demikian adanya, maka perjalanan keduanya dalam tarekat adalah representasi dari ketetapan-Nya.

Adapun upacara dalam *baiat* masing-masing tarekat memiliki normanya sendiri-sendiri. Ada yang melakukannya secara empat mata dengan bersalaman dalam satu ruan khusus, ada yang melakukannya secara berjamaah dalam ritual yang ditentukan. Dan adapula yang melaksanakannya secara fleksibel tidak harus dalam ruang tertentu dan menggunakan acara tertentu pula.

Dalam perkembangannya kemudian *baiat* juga digunakan sebagai pengambilan janji setia seorang anggota atau pengurus baru dalam sebuah organisasi untuk selalu loyal dan setia dengan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga. Dalam konteks ini *baiat* biasanya dilaksanakan dalam acara pelantikan. Sebagaimana dilakukan oleh Nahdlatul Ulama dalam pelantikan pengurus baru. Pola *baiat* seperti ini tidak bisa lepas dari asal muasalnya sebagai pengambilan janji setia seorang murid kepada mursyid dalam dunia tarekat.

Demikianlah berbagai makna *baiat* sepanjang sejarah Islam. Dalam konteks keindonesiaan *baiat* sufistik yang berlaku dalam *tarekat* kini mulai berkembang menjadi salah satu pola pengambilan sumpah setia sebuah organisai keislaman. Tentunya dengan bentuk dan sistem yang berbeda, yang cederung lebih fleksibel, tidak sakral dan tidak terlalu mengikat.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan

Ibn Atsir, 1987. *Al-Kamil fi At-Tarikh*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah
Mustafa Al-Syiba'i. *Al-Sirah Al-Nabawiyah, Durus wa Al-Ibra'*.
Abu Al-Wafa Al-Taftazani, tanpa tahun. *Madkhal ila Al-Tasawwuf Al-Islami*. Kairo: Dar Al-Tsaqafah.
Al-Jaylani, Abdul Qadir. 2012. *Al-Ghunyah Li Thalabi Thariq al-Haqq Azza wa Jalla*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Baju Takwa

Pada awalnya kata '*Baju Takwa*' adalah terjemahan bentuk matafora dari bahasa Arab (*libasut taqwa*) yang terdapat dalam al-Qur'an Surat Al-Araf ayat 26 yang lengkapnya sebagai berikut:

> *Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka selalu ingat.*

Para mufassir berbeda pendapat mengenai maksud kata ‹*libasut taqwa*'. Perbedaan itu dapat dibagi menjadi dua. Pertama kelompok yang menafsirkan kata baju takwa sebagai makna hakiki, makna sebenarnya. Yaitu makna baju sebagai busana takwa yang menutupi aurat sebagaimana dikemukakan oleh Abd al-Rahman bin Zaid(w.182 H). Sementara kelompok kedua menilai kata '*libasut taqwa*' sebagai bentuk majas yang maknanya beragam. Misalkan Ibn Abbas memaknainya dengan amal saleh. Sedangkan sahabat Usman bin Affan memahaminya sebagai jalan hidup yang lurus. Adapun Urwah bin Zubair menghubungkannya dengan sikap takut (*taqwa*) kepada Allah. Sebagaimana Al-Hasan merujukkan kata ini kepada rasa malu, karena malu itu yang akan membawa seseorang bertakwa kepada Allah swt.

Bagaimanapun keterangan para mufassir tersebut memiliki posisi penting dalam pembentukan konsep baju takwa oleh masyarakat Indonesia, sebagai pakaian yang menunjukkan sifat-sifat ketaqawaan. Secara fisik ditandai dengan tertutupnya aurat, yang akan mempengaruhi pemakaianya untuk senantiasan berada pada jalan yang lurus, beramal saleh dan memiliki rasa malu yang tinggi. Demikianlah konsep ini kemudian diterjemahkan oleh para desainer Nusantara dalam bentuk fisik baju takwa.

Salah satu perancang baju takwa yang berhasil mengartikulasikan konsep '*libasut taqwa*' secara fisik adalah Raden Mas Said Sunan Kalijaga. Dialah salah satu wali penyebar Islam di Nusantara yang mempergunakan budaya sebagai media pembelajaran Islam, termasuk dalam hal busana. Ia berhasil merancang baju takwa sebagai busana yang mencitrakan keislaman dengan kandungan nilai-nilai kejawaan yang sarat dengan amal saleh. Karena itulah ia memulai membuat dasar baju takwa dari baju surjan pakaian khas lelaki Jawa yang dimodifikasi sedemikian rupa dengan ciri-ciri; *pertama*, berlengan panjang dengan kedua ujung lengan terbuka (tidak berkancing). *Kedua*, kerah berdiri dan longgar. *Ketiga*, biasanya berwarna putih. Demikianlah bentuk baju semacam ini pada mulanya disebut oleh masyarakat Jawa dengan '*kelambi jawan*' (dengan tambahan huruf 'n' di belakang kata jawa) yang mengandung arti baju yang mirip bajunya orang Jawa. Adapun istilah baju takwa sendiri menyusul bersama gelombang puritanisasi islam di awal tahun akhir abad 20an.

Adapun nilai-nilai ketakwaan yang

Baju takwa dikenakan oleh KH. Dimyati Rois Kaliwungu dan para santri saat berkunjung.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

terkandung dalam baju takwa dapa dirunut dari warna putih sebagai warna yang melambangkan hati yang bersih dari segala penyakitnya (iri, dengki, sombong, riya dll). Sementara ujung lengan yang longgar menunjukkan hati yang luas, mudah berbagi, semangat tinggi untuk saling membantu dan saling menghormat. Adapun model kerah berdiri yang tutup dapat diartikan dengan keagungan ajaran Islam, yang tegas dan berwibawa. Secara keseluruhan baju ini dapat dimaknai sebagai prototip orang yang bertakwa. Longgar secara sosial dan ketat dalam soal akidah dan keimanan.

Pada mulanya kelambi jawan yang kemudian dikenal dengan nama baju takwa, hanya dipergunakan untuk melaksanakan shalat dan kegiatan-kegiatan ibadah lainnya. Seperti membaca al-Qur'an, menghadiri pengajian, yasinan, dan lain sebagainya. Begitulah kekhususan baju ini sehingga di kemudian hari disebut sebagai baju Muslim. Dalam perkembangannya selanjutnya baju Muslim sendiri menjadi satu model busana yang cakupannya sangat luas. Tidak hanya melingkupi pakaian lelaki saja tetapi juga perempuan. Baju Muslim kemudian didefinisikan sebagai busana yang dibuat sesuai ajaran syariat, yakni yang menutup aurat baik laki maupun perempuan dari penglihatan orang lain yang bukan muhrim.

Dalam perjalanannya kemudian, konsep baju takwa yang berasal dari kelambi jawan ini megalami perkembangan dan perubahan karena persinggungannya dengan berbagai kebudayaan di Indonesia hingga sering kali di samakan dengan baju koko. Padahal tidak selalu demikian, karena baju koko sendiri memiliki asal muasal yang berbeda dari baju takwa. Meskipun keduanya memiliki kesamaan desain. Dalam hal ini ruang budaya dan penggunaan bahasa di dalamnya yang memiliki peran dominan.

Secara fisik baju takwa memang memiliki pola yang mirip dengan baju koko. Tetapi baju koko memiliki sejarahya sendiri. Baju koko merupakan hasil adaptasi masyarakat Betawi dari baju tui-khim, yaitu busana khas masyarakat Tionghoa yang telah membudaya pada masyarakat Betawi yang dikenal kemudian dengan sebutan tikim. Baju tikim ini memiliki model kerah longgar dengan beberapa kancing yang selalu terbuka. Oleh masyarakat Betawi baju tikim ini biasa dipasangkan dengan celana komprang berbatik.

Adapun istilah koko sendiri merupakan kata panggilan untuk lelaki Tionghoa yang pada masanya adalah pengguna baju tui-khim. Karena itulah tui-khim yang sudah beralih menjadi tikim di lidah orang Betawi juga disebut sebagai baju koko, yakni bajunya engkoh-engkoh. Di sinilah perbedaan teoritis antara baju takwa dan baju koko, yang dibangun di atas sejarah serta ruang perkembangan keduanya.

Demikianlah baju koko menjadi muara dari perkembangan dua model baju yang berbeda asal tetapi memiliki kemiripan poala, antar baju takwa dan baju tikim. Dalam masa modern ini baju koko telah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Tidak hanya dalam model lengan (panjang dan pendek) tetapi juga pola bordir dengan berbagai jenis batik yang mengidentifikasi berbagai budaya nusantara.

Begitu pula dengan fungsinya, baju koko tidak lagi identik dengan baju ibadah sebagaimana fungsi baju takwa, ataupun sebagai baju resmi seperti baju tikim orang betawi. Tetapi lebih dari itu. Baju koko kini bersifat multi fungsi, bisa untuk ibadah, mnghadiri acara formal, pakaian santai informal dan lain sebagainya.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan:

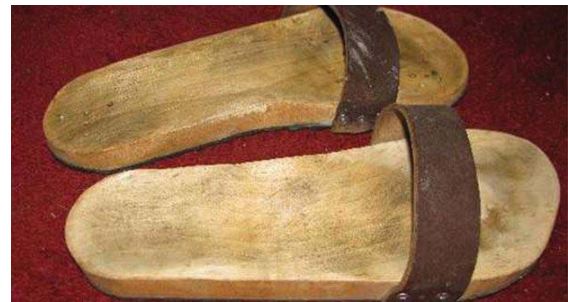
Imam Al-Mawardi, tanpa tahun. Adab al-Dunya wa al-Din. Bairut: Al-Maktabah al-Tsaqafiyah

Kess Van Dijk, *Sarung, Jubah dan Celana Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi*, dalam Henk Schulte Nordholt. 2005. *Outward Appearances, Trend, Identitas, Kepentingan*. Yogyakarta: LkiS

Bakiak

Secara umum *bakiak* dapat dijelaskan sebagai salah satu jenis alas kaki yang terbuat dari kayu. Ada yang menggunakan sistem japit dengan memasang kayu berkepala bulat yang dijapit dengan ibu jari dan jari telunjuk. Dan ada juga yang menggunakan sistem selop dengan bahan pengait dari karet atau yang lain yang dipakukan di sebelah kiri dan kanan. Sebagain masyarakat dengan tradisi bahasa melayu menyebut bakiak dengan *terompah*, sementara orang-orang Sunda mengatakannya dengen *keletek* dan sebagian orang jawa menemakannya dengan *bangkiak*, *klompen* atau *teklek*. Demikian gambaran umum bakiak sebagai alas kaki populer pada zamannya di tengah masyarakat. Selain itu banyak ada juga bakiak istimewa yang sengaja dibuat secara khusus untuk digunakan orang-orang tertentu dalam acara-acara tertentu. Semisal bakiak yang digunakan keluarga bangsawan, ataupun bakiak yang sengaja dipesan untuk keperluan teater dan semacamnya. Keistimewaan ini biasanya terletak pada bahan mentah pembuatan bakiak, motif dan hiasan yang digunakan sebagai ornamen.

Secara pribadi, orang-orang biasa membuat bakiak dari sembarangan kayu dari pohon yang ada di sekitar tempat tinggal. Namun secara profesional, para pengrajin bakiak memakai kayu sengon atau kayu jenis albasiah sebagai bahan mentahnya, ini dikarenakan pertimbangan pasar yang menuntut bakiak yang berkwalitas dan murah.

Dari sisi bahasa kata *bakiak* berasal dari bak-kia yaitu bahasa hokkian dari mu-ju, semacam alas kaki yang dipakai oleh bangsawan wanita bangsa pada masa Dinasti Han, 2 abad sebelum masehi. Dalam perkembangannya kemudian mu-ju atau bak-kia menyebar ke berbagai negeri bersama dengan penyebaran masyarakat dinasti Han. Sebagaimana di berbagai pelosok negeri, di Filipina juga dikenal bakya sebagai salah satu jeni alas kaki. Bakiak pada masa itu merupakan simbol strata sosial para pemakainya.

Salah satu bentuk bakiak
Sumber: http://www.cirebontrust.com

Semenjak modernisasi hadir di Indonesia dengan berbagai produk budayanya, *bakiak* menjadi simbol kesederhanaan. Bakiak berusaha mempertahankan diri sebagai identitas masyarakat tradisional yang menghargai keindahan di atas nilai fungsi. Memakai bakiak tidak hanya menjadi orang yang sederhana, tetapi juga menjadi orang yang tidak suka dengan modernisme. Oleh para pemakainya, bakiak menjadi bentuk resistensi terhadap modernisasi. Sebagaimana yang dilakukan para kiai di pesantren sebagai salah satu kelompok pengguna bakiak. Bahkan bagi Kiai Abbas Buntet pengasuh pesantren Buntet di Cirebon, bakiak tidak hanya menjadi simbol perlawanan tetapi menjadi alat perlawanan menghadapi kolonialisme di Indonesia. Dengan bakiak Kiai Abbas berhasil mengkoordinasi para pejuang di Surabaya

untuk mengusir dan menjatuhkan pesawat-pesawat penjajah belanda.

Setelah Indonesia merdeka, bakiak masih tetap berjuang. Kini bakiak harus berjuang berebut pasar dengan berbagai jenis alas kaki murah dan praktis. Akhirnya bakiak sekarang hanya berhasil merebut ruang di pinggiran. Bakiak hanya bisa ditemukan di mushalla, di masjid, di toilet, di kamar dan beberapa ruang yang jauh dari dunia formal. Bakiak menjadi alas kaki alternatif yang digunakan sebagai pengganti sepatu dan alas kaki lain yang dianggap lebih bermartabat.

Atau bakiak berubah bentuk dan fungsi sebagai salah satu alat perlombaan. Dalam perlombaan balap bakiak, bakiak tidak lagi berupa dua potong alas kaki berukuran normal. Tetapi menjadi alas kaki dengan ukuran panjang 50-100 cm yang dapat digunakan tiga sampai lima orang. Perlombaan ini biasa diadakan untuk merayakan hari-harit tertentu termasuk hari kemerdekaan banga Indonesia.

Lain halnya lukisan terompah Rasulullah SAW yang dalam wacana ilmu hikmah diyakini memiliki beberapa tuah. Sebagaimana diterangkan oleh Ahmad bin Muhammad

Bakiak asli Jawa Timur bahan dari kayu mentaos

Yahya Al-Muqri At-Tilmisani dalam *Fathul Muta'al fi Madhi An-Ni'al* bahwa diantara tuah itu adalah: Orang yang selalu membawa lukisan terompah Rasulullah akan selamat dari gangguan pengacau, dan orang yang akan berbuat hasud, dan juga sihir, Jika ditaruh dalam rumah, maka rumah tersebut tidak akan terbakar. Jika diletakkan dalam barang dagangan akan selamat dari pencurian dan lain sebagainya.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan

Muhammad Nuril Ardan, 2016. *From Bangkiak up to High Hill*. XII IIA-3/No.19 dalam Diakses melalui www.scribd.com/document/ 329730546/BANGKIAK-IS-OUR-SOUL- docx pada 21.11.2016/22.38

www.buntetpesantren.org/2016/11/misteri-kesaktian-bakiak-milik-kiai.html. Diakses pada pada 21.11.2016/22.38

Ahmad bin Muhammad Yahya Al-Muqri At-Tilmisani, 1997. *Fathul Muta'al fi Madhi An-Ni'al*. Kairo: Dar Al-Qadhi Iyadh

Bancakan

Sejalan dengan terus bergeraknya peradaban menuju arah modernisasi dan globalisasi, masih ada sisa-sisa tradisi budaya di Nusantara yang masih *diuri-uri* oleh sebagian masyarakat kita. Salah satu tradisi budaya yang menarik perhatian adalah tradisi budaya lokal Jawa yang berhubungan dengan 'keselamatan' dalam konsep hidup manusia Jawa. Adapun produk budaya yang dimaksud adalah upacara tradisi *Bancakan*. Hampir setiap peristiwa dalam masyarakat Jawa selalu dipenuhi dengan ritual *bancakan* ini. Mulai dari kehamilan, kelahiran, kematian atau bahkan hal-hal lain. Secara esensi, di luar yang bersifat spiritual (*batiniah*), *bancakan* sendiri mengemban pesan penting dalam hubungan kemasyarakatan. Keselarasan dan harmoni menjadi dasar utama setiap laku yang diwujudkan itu. *Bancakan* memang satu fungsi utamanya adalah untuk menunjukkan rasa syukur (doa) kepada Yang Maha Kuasa.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) edisi empat menjelaskan, bahwa kata *bancakan* berasal dari kata dasar *bancak* yang memperoleh akhiran –an. Dapat diartikan ban-cak, ban-cak-an (n) (1) *slametan*; kenduri; (2) hidangan yang disediakan dalam *slametan*; (3) *slametan* bagi anak-anak dalam merayakan ulang tahun atau memperingati hari kelahiran disertai pembagian makanan atau kue-kue. Kata *bancakan* juga berasal dari tempat tumpeng pungkur yang dibuat dari anyaman bambu secara renggang. Anyaman semacam ini disebut *ancak*. Perkembangan selanjutnya berubah menjadi kata *bancak* (Suwardi, 1998: 169). Dalam tradisi Jawa, *bancakan* dikenal sebagai simbol rasa syukur kepada nenek moyang dan Tuhan sebagai pencipta dengan cara-cara membagi-bagikan makanan kepada relasi.

Dalam *Ensiklopedi Sunda*, *bancakan* atau *babacakan* didefenisikan sebagai nama hidangan makanan yang diwadahi nyiru (niru), dengan tilam dan tutup daun pisang, disajikan untuk dimakan bersama pada slametan atau syukuran. Macam makanan yang dihidangkan lazimnya nasi congcor atau tumpeng beserta lauk-pauknya antara lain urab sebagai sesuatu yang khas dalam hidangan slametan. Tidak disediakan piring, para hadirin makan dengan memakai daun pisang sebagai alasnya. Makan *bancakan* dimulai setelah pembacaan doa selesai, setiap orang langsung mengambil dari nyiru nasi beserta lauk-pauknya (Rosidi, 2000).

Menurut Purwadi (2007: 92) *bancakan* adalah upacara sedekah makanan karena suatu hajat leluhur, macam-macam *bancakan* antara lain berkenaan dengan dum-duman "pembagian" terhadap kenikmatan, kekuasaan, kekayaan. Upacara *bancakan* sering digunakan dalam acara bagi waris, sisa hasil usaha dan keuntungan perusahaan. Harapannya agar masing-masing pihak merasa dihargai hak dan jerih payahnya sehingga solidaritas anggota terjaga (Purwadi, 2005: 23). Berdasarkan pendapat tersebut dapat dirinci bahwa *bancakan* merupakan upacara sedekah makanan karena suatu hajat leluhur agar terhindar dari konflik yang disebabkan oleh pembagian yang tidak adil. Dan dengan adanya *bancakan* menumbuhkan solidaritas yang sangat tinggi.

Sistem penyelenggaraan upacara tradisional dilakukan demi memenuhi kebutuhan rohani yang berkaitan erat dengan kepercayaan masyarakat Jawa. Siklus hidup

manusia yang meliputi masa kelahiran, perkawinan dan kematian mendapat perhatian dengan melakukan upacara khusus. Tujuanya adalah memperoleh kebahagiaan lahir batin, setelah mengetahui hakikat *sangkan paraning dumadi* atau dari mana dan ke mana arah kehidupan. Dalam hal ini, puncak pribadi manusia paripurna ditandai oleh kemampuanya dalam mengendalikan diri sebagaimana tersirat dalam *ngelmu kesampurnaan* yang menghendaki hubungan selaras antara Tuhan dan alam (Purwadi, 2007: 1).

Di dalam kebudayaan Jawa, orang yang dibancaki biasanya diperlakukan dengan sangat istimewa. Mereka diperlakukan bak seorang pangeran, putri atau bahkan raja. Sehingga yang menjadi pusat dari upacara *bancakan* adalah orang yang dihajati. Meskipun demikian, upacara ritus yang dikenal di Jawa dengan "slametan" menimbulkan rasa solidaritas di antara mereka yang terlibat dan berpartisipasi, walaupun mereka punya status sosial yang berbeda-beda. Di luar fungsi utama itu, *bancakan* telah mengambil peran untuk merekatkan ikatan kemasyarakatan. Setiap hajat yang disertai dengan *bancakan* ini, selalu ditandai dengan kedatangan tetangga dan sanak saudara. Ikatan-ikatan yang mulai longgar sebagai akibat interaksi keseharian, kemudian kembali menguat dengan adanya *bancakan* yang dilakukan oleh seseorang. Bincang-bincang di awal atau akhir prosesi *bancakan* setidaknya telah mencairkan kebekuan yang diakibatkan berbagai konflik keseharian. (Sumukti, 2006).

Bancakan merupakan tatanan serta tuntunan tentang kebersamaan, kerukunan dan kesederhanaan melalui sebuah simbol nasi tumpeng yang dinikmati bersama dan ada doa yang menyertainya. Tradisi adat Jawa *bancakan* ini dilakukan oleh sebagian kecil masyarakat Jawa dimaksudkan sebagai bentuk pelestarian budaya, yang mereka harapkan dari *bancakan* ini lebih kepada pengenalan untuk anak-anak supaya tidak lupa asal usul dan akar budaya mereka. Prosesi *bancakan* yang mengharuskan orang berbaur dan melupakan segala konflik/persoalan itulah yang membuat ikatan kemasyarakatan kembali menguat. *Bancakan* juga berperan dalam menyebarkan informasi secara meluas atas suatu hal. Bahkan yang punya hajat pun berkepentingan untuk menyebarkan informasi tentang keluarganya. Sehingga dalam setiap *bancakan* selalu disebutkan alasan apa yang membuat sebuah *bancakan* diselenggarakan. Sangat biasa di dalam sebuah prosesi *bancakan* disebutkan apa hajat orang yang bersangkutan.

Bancakan punya tujuan ataupun makna sendiri. Orang ataupun warga yang melakukan *bancakan* karena ingin meminta keslametan, melancarkan suatu keinginan agar terkabul, ungkapan rasa syukur karena telah mendapatkan nikmat tertentu, dan juga untuk mencegah datangnya mara bahaya. Meminta keslametan yang dimaksud adalah sebentuk doa supaya mendapat kebahagiaan dalam menjalani hidup, diberikan kelancaran usaha dan dijauhkan dari segala mara bahaya secara umum. Hal ini biasanya dilangsungkan secara rutin. Ada yang sifatnya setiap seminggu sekali, sebulan sekali, sampai setahun sekali.

Bancakan, selain digunakan untuk menangkal keburukan atau kesialan, juga dilangsungkan sebagai ungkapan rasa syukur. Ungkapan rasa syukur masyarakat Jawa, secara simbolik diungkapkan dengan mengadakan *bancakan*; berkumpul dan makan bersama yang dihadiri oleh sanak kerabat dan tetangga dekat. Hal ini dilakukan saat misalnya mengiringi upacara pernikahan, khitan, atau beberapa momen yang menghadirkan kebahagiaan seperti lulus sekolah, wisuda dan sejenisnya. Sedangkan, bentuk *bancakan* selanjutnya dilakukan sebagai upaya untuk menghindari datangnya mara bahaya. Seperti saat dimana ada petunjuk akan datangnya bencana banjir, angin topan, gunung meletus, dan sebagainya. Orang-orang Jawa sangat menghormati alam. Sehingga saat terdapat ancaman bahaya yang sifatnya disebabkan oleh faktor alam, maka mereka segera menyikapinya dengan mengadakan upacara "tolak bala" (menghindar dari musibah dan bencana) yang disimbolkan pada tradisi *bancakan*.

Setidaknya ada dua cara untuk merayakan *bancakan* yaitu *bancakan* perorangan, *bancakan*

perorangan ini memiliki berbagai jenis ragamnya, seperti tasyakuran, akikah, wiwit, unggah, ruwat, serta *bancakan* untuk orang yang telah meninggal. *bancakan* perorangan dilakukan oleh seorang tokoh agama setempat, *bancakan* disaksikan oleh orang yang telah diundang sebelumya oleh si pemilik hajat. Kemudian mereka melakukan doa bersama dan pada akhir acara biasanya orang yang telah diundang tadi diberi suatu bentuk imbalan. Kebanyakan imbalan tersebut bisa berupa makanan siap saji, bahan makanan mentah, pakaian, atau uang tunai.

Bancakan kelompok merupakan permohonan atas suatu kelompok orang banyak. Ritual ini terkesan lebih mudah. Masyarakat berkumpul dengan kesadaran diri tanpa ada paksaan. Dalam adat ini mereka biasanya membawa suatu bentuk makanan yang disebut asahan. Ini merupakan suatu sumber kebersamaan. Setelah berkumpul tokoh agama memanjatkan doa disertai seluruh warga, setelah itu baru asahan yang telah dibawa itu dimakan bersama-sama. selain dimakan bersama asahan tersebut juga bisa dibawa pulang oleh masing-masing warga. *Bancakan* ini memiliki berbagai jenis seperti sedekah bumi, mauludan, megengan, tahun baru, sedekah laut, dan tolak bala.

Jenis-jenis *bancakan* dilihat dari saat bayi lahir meliputi *brokohan*, *sepasaran*, *selapanan dan wetonan*. *Brokohan* adalah upacara adat Jawa untuk menyambut kelahiran bayi. Menurut Hardjowirogo (1980: 19) bancakan pertama yang diberikan berhubungan dengan lahirnya bayi dinamakan brokohan. *Bancakan* ini mempunyai makna ungkapan syukur dan sukacita karena proses kelahiran berjalan lancar. *Brokohan* berasal dari bahasa Arab *barokah* yang bermakna 'mengharapkan berkah'. Upacara *brokohan* bertujuan untuk keslametan kelahiran dan juga perlindungan untuk bayi dengan harapan menjadi manusia yang baik. Seperti layaknya slametan pada umunya, dalam *brokokan* ini disajikan tumpeng beserta lauk pauknya dan berbagai macam buah-buahan (Purwadi, 2007: 89).

Setelah bayi berumur lima hari diadakan slametan dengan mengadakan kenduri dan *bancakan sepasaran*. Menurut Herawati (2011: 248) *bancakan* berupa nasi tumpeng beserta gudhangan telur ayam kampung, gereh petek, jenang putih dan jajan pasar. Selanjutnya anak-anak kecil diundang untuk *bancakan*. Selesai didoakan, nasi beserta *gudhangan* dan jajan pasar dibagi-bagikan ke seluruh anak yang datang. Pada saat berlangsungnya *bancakan sepasaran* diadakan pula pemberian nama bayi oleh orang tua bayi.

Slametan selapanan lazimnya diadakan pada waktu bayi waktu bayi berumur 35 hari (Yusuf, 1997: 63). Dalam bahasa Jawa *selapan* adalah tiga puluh lima. Perhitungan tiga puluh lima hari ini didasarkan pada kelipatan hari lahir bayi menurut hitungan Jawa (Pahing, Pon, Wage, Kliwon, Legi) dan hari penanggalan Masehi (Senin, Selasa, Rabu, Kamis, Jumat, Sabtu, Minggu) karena itulah setiap 35 hari seorang manusia akan mengulang hari kelahirannya. *Slametan selapanan* bertujuan sebagai ungkapan rasa syukur atas keslametan dan kesehatan bayi.

Salah satu *bancakan* yang popular di telinga masyarakat kita adalah *bancakan weton* (*slametan kelahiran*). *Bancakan weton* adalah peringatan hari lahir berdasarkan saptawara dan pancawara, yang merupakan tradisi masyarakat yang dilakukan pada hari kelahiran berdasarkan perhitungan kalender Jawa yang berputar selama 35 hari. Artinya peringatan hari kelahiran manusia Jawa dilakukan setiap 35 hari sekali, berbeda dari acara ulang tahun yang diperingati setiap tahun sekali. Tujuan *wetonan* atau *bancakan weton* adalah sebagai ucapan rasa syukur atas rahmat-Nya sekaligus sebagai permohonan kepada-Nya agar orang yang dislameti diberi keslametan serta kesuksesan pada hari-hari selanjutnya. Pada beberapa daerah di Jawa *wetonan* di sebut juga *tironan*.

Bancakan weton dilakukan tepat pada hari *weton*. Dalam tradisi Jawa, setiap orang seyogianya dibuatkan *bancakan weton* minimal sekali selama seumur hidup. Namun akan lebih baik dilakukan paling tidak setahun sekali. Apabila seseorang sudah merasakan sering mengalami kesialan (sebel-sial), ketidakberuntungan, selalu mengalami

kejadian buruk, lepas kendali, biasanya dapat berubah menjadi lebih baik setelah dilakukan *bancakan weton*. Bagi seseorang yang sudah sedemikian parah tabiat dan kelakuannya, dapat dibancaki *weton* selama 7 kali berturut-turut, artinya setiap 35 hari dilakukan *bancakan weton* untuk yang bersangkutan, berarti *bancakan weton* dilakukan lebih kurang selama 8 bulan berturut-turut.

Hakikatnya *bancakan weton* pada anak adalah untuk membentuk keseimbangan antara lahir dan batin, harmonis dan sinergis. Anak yang sering dibuatkan *bancakan weton* secara rutin oleh orangtuanya, dipercaya bahwa hidupnya akan lebih terkendali, lebih berkualitas, lebih berhati-hati, tidak liar dan ceroboh, serta terhindar dari musibah. Akar pelaksanaan *bancakan weton* bagimasyarakat Jawa yang mempercayainya, menurut Budiharso (2014) ialah sistem tradisi dan kepercayaan yang mendalam terhadap leluhur. Tradisi ini melekat kuat pada sistem kehidupan sehari-hari dalam bentuk perhitungan hari baik, peruntungan, ucapan syukur, tradisi gotong royong, toleransi, dan keyakinan terhadap *sedulur papat limo pancer*, kekuatan adi kodrati yang melekat pada setiap individu berupa Kakang Kawah, Adi Ari-ari, Kaki Among dan Nini Among.

Bancakan weton merupakan bagian dari ajaran kejawen yang mengalami benturan-benturan dengan agama dan juga budaya asing (Belanda, Arab, Cina, India, Jepang, AS). Yang paling keras adalah benturan dengan agama, karena kehadiran Kejawen dianggap suatu hal yang bertentangan dengan agama. Di lain pihak, dari sisi budaya asing ada upaya-upaya membangun kesan bahwa budaya Jawa itu hina, memalukan, rendah martabatnya, bahkan kepercayaan lokal disebut sebagai kekafiran, sehingga harus ditinggalkan sekalipun oleh tuannya sendiri, dan harus diganti dengan "kepercayaan baru" yang dianggap paling mulia segalanya.

Kejawen mengandung filosofis yang tinggi, yang tidak mengajak manusia kepada kemusyrikan tetapi memanfaatkan prana manusia untuk mencapai kesempurnaan hidup. Penyampaiannya yang menggunakan simbolisme telah membuat makna *bancakan weton* menjadi lebih dalam dan bermakna. Kenyataannya, simbol-simbol yang digunakan dalam *bancakan weton* ada juga yang menterjemahkannya secara berbeda. Adanya materi-materi kembang setaman, jenang, dan lain-lain, dianggap sebagai pakan demit. Adanya perbedaan makna ini merupakan konsekuensi dari penggunaan simbol yang bisa saja diterjemahkan berbeda oleh masing-masing orang. Di sini, tradisi *bancakan weton* dikaitkan dengan anggapan bahwa praktik ini dianggap sebagai klinik atau syirik dikarenakan penterjemahan simbol-simbol dalam *bancakan weton* yang "berbeda" oleh orang-orang tertentu.

Anggapan kejawen sebagai klenik dan syirik tersebut sudah pasti tidak nyaman dirasakan bagi kebanyakan orang pada komunitas Jawa. Oleh karena itulah, diperlukan penjelasan-penjelasan yang masuk akal tentang Kejawen guna menepis anggapan minor tersebut. Untuk itulah, diperlukan sebuah usaha dan sekaligus penjelasan untuk menggugah kesadaran masyarakat Jawa agar kembali melaksanakan adat tradisinya.

Dalam perkembangannya dan perubahan pada *bancakan weton* masyarakat pada saat ini ternyata masih banyak yang melakukan *bancakan weton* karena *bancakan* merupakan salah satu bentuk rasa syukur terhadap kenikmatan atas lahirnya seorang anak. Akan tetapi seiring dengan adanya modernisasi ritual *bancakan weton* banyak mengalami perubahan, contohnya saja pada zaman dulu ketika *bancakan weton* masyarakat masih menggunakan nasi dan lauk pauknya yang masih tradisional dan wadah-wadah yang masih tradisional juga seperti wadah untuk nasi, mereka masih menggunakan daun pisang dan lidi yang kemudian nasi-nasi tersebut dijadikan satu dalam tampah besar sebelum dibagikan. Sebelum makanan tersebut dibagikan, ada sesepuh yang biasanya membacakan do'a dan tahlilan dengan tujuan demi ke*slametan* anak tersebut. Setelah itu makanan *bancakan* tersebut dibagikan pada tetangga dekat dan kerabat dekatnya.

Bancakan weton sebagai simbol tradisi

dalam kepercayaan agama Jawi nampak dari bagaimana masyarakat Jawa yang meyakini *bancakan weton* melaksanakan tradisi. *Bancakan weton* menurut Budiharso (2014: 165-166) merupakan simbolisasi terhadap prirituallitas orang Jawa, simbol social dan moral, dan simbol tradisi. Pertama, *bancakan weton* dilaksanakan sebagian besar oleh masyarakat Jawa dari kalangan bawah, menengah, terpelajar dan begitu dipegang kuat oleh kalangan kraton. Kedua, makna simbolisme *bancakan weton* menyatu dengan system tata kehidupan bermasyarakat yang sudah lahir sejak jaman kerajaan dan secara turun-temurun dianut dalam tradisi. Sistem itu, di antaranya perhitungan hari baik melalui hari pasaran lima (pancawara), Pon, Wage, kliwon, Legi, Pahing; pasaran hari 7 (sadwara): Senin, Selasa, Rabu, Kamis, Jumat, Sabtu, Minggu. Ketiga, simbolisme untuk meraih harmoni dan sinergi dengan masyarakat dan lingkungan bagi masyarakat Jawa juga mendasarkan pada falsafah penyatuan antara diri manusia sebagai mikrokosmos dan Allah sang pencipta sebagai makrokosmos.

Penggunaan simbol ini bisa dilihat dengan jelas dalam *uba rampe bancakan weton*. Semua materi yang digunakan dalam *bancakan weton* bukan hanya sematamata sebagai makanan yang akan disedekahkan kepada orang lain, tetapi mengandung suatu simbol, yang dengan melihatnya saja, sesama orang Jawa atau orang non-Jawa yang mempelajari Kejawen dapat langsung memahaminya. Oleh karena itu penggunaan simbol ini sangat efektif untuk berkomunikasi. Pepatah Jawa klasik mengatakan *wong Jawa iku nggoning semu, sinamun ing samudana, sesadone ingadu manis*. Maksudnya, orang Jawa itu tempatnya segala simbol. Segala sesuatunya disamarkan berupa cara semu dengan maksud tampak indah dan manis (Hariwijaya, 2004: 3).

Simbol-simbol yang dipakai dalam *bancakan weton* merupakan bentuk komunikasi tidak langsung yang ditujukan baik kepada sesama manusia, kepada makhluk Tuhan lainnya, dan kepada Tuhan. Penggunaan simbol ini walaupun merupakan komunikasi tidak langsung, tetapi sudah tidak membutuhkan penjelasan lagi, karena

Suguhan nasi bancakan yang dimakan beramai-ramai terlihat sedap, walaupun mungkin sebenarnya isinya biasa saja.
Sumber: http://www.satuharapan.com/

sudah ada kesepahaman mengenai makna yang terungkap di dalam masing-masing simbol. Pemahaman ini didapatkan dari penjelasan para sesepuh sebelumnya yang disampaikan kepada generasi muda, demikian seterusnya, sehingga terdapat pemahaman yang sama mengenai arti simbol-simbol yang dipergunakan. Adanya *bancakan weton* yang menggunakan simbol-simbol sejalan dengan pendapat Cohen (1994), Hendry dan Watson (2001), yaitu bahwa uba rampe *bancakan weton* merupakan komunikasi dimana terdapat pesan-pesan yang tersembunyi yang merupakan komunikasi "tidak langsung" dari manusia kepada alam dan kepada penciptanya.

Tradisi *bancakan* sudah mulai menghilng seiring perjalanan zaman, tidak ada lagi yang ingat *weton*, slametan dan lainnya. Pada kondisi seperti ini, tradisi *bancakan* secara perlahan mulai menghilang. Karena, pengaruh dari kota yang masuk ke desa. Pengaruh dari kota tersebut, selain mempengaruhi gaya hidup semata, namun juga mempengaruhi pola pikir yang pada gilirannya akan berpengaruh terhadap perilaku sosial. Melihat kondisi yang semacam ini, perubahan dalam masyarakat yang semakin rasionalis pada taraf tertentu akan mempengaruhi kelestarian suatu tradisi tertentu. Walaupun keberadaan tradisi-tradisi semacam *bancakan* perlahan-lahan menghilang. Namun, tidak berarti telah benar-benar sirna. Selama keberadaan tradisi semacam ini belum benar-benar menghilang, masih terbuka peluang untuk terus bertahan. Toh, memang sudah menjadi sifat segala sesuatu di dunia ini untuk mengalami perubahan.

Namun kenyataannya pada saat ini *bancakan weton* tidak dilakukan seperti itu lagi. Sekarang masyarakat melakukan *bancakan* dengan menggunakan makanan dan lauk pauknya dan wadahnya yang modern, seperti wadah untuk nasi sekarang menggunakan tempat nasi yang terbuat dari plastik yang lebih praktis. Dan sebelum makanan dibagikan tidak lagi ditaruh di tampah tetapi sudah ditaruh langsung di tempat plastik tersebut. Kemudian dalam *bancakan* sudah ada masyarakar yang tidak lagi menggunakn nasi melainkan mereka menggantinya dengan makanan-makanan ringan atau jajanan pasar yang dianggap lebih instan.

Demikianlah keselarasan dalam masyarakat diciptakan dengan melalui sarana *bancakan*. Ini yang kadang tidak terbaca oleh masyarakat modern. Bahwa ritual *bancakan* tidak saja sekadar bernilai mistis untuk mendapatkan bantuan atau jalan keluar atas sebuah masalah. Harus dipahami bahwa bantuan atau jalan keluar masalah selain berasal dari Yang Kuasa, juga merupakan hasil dari kontribusi bantuan tetangga sekitar. Itulah kenapa keselarasan dalam masyarakat menjadi penting dan perlu. Jadi tradisi *bancakan* adalah merupakan bentuk simbolisasi rasa syukur dan doa kepada Tuhan yang biasa dilakukan oleh masyarakat tradisional Jawa. Dan sayangnya tradisi bancakan ini sudah mulai kurang dikenal atau dilakukan oleh kalangan masyarakat Jawa sekarang ini, khususnya di kalangan keluarga muda.

[M. Ulinnuha]

Sumber Bacaan

Chodjim, Achmad. *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.

Danadibrata, R.A. *Kamus Bahasa Sunda*. Bandung: Panitia Penerbitan Kamus Basa Sunda, 2006.

Hardjowirogo, Marbangun. *Adat Istiadat Jawa: Sedari Seseorang Masih dalam Kandungan hingga Sesudah ia Tiada lagi*. Bandung: Penerbit Patma, 1979.

Hariwijaya. *Kamus Idiom Jawa*. Jakarta: Eska Media, 2004.

Herawati, Nanik. *Mutiara Adat Jawa 2*. Klaten: PT Intan Pariwara, 2011.

Purwadi. *Pranata Sosial Jawa*. Yogyakarta: Cipta Karya, 2007.

_________. *Upacara Tradisional Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Yogyakarta, 2005.

Rosidi dkk, Ajip. *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia dan Budaya (Termasuk Budaya Cirebon dan Betawi)*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Suwardi. *Sinkretisme dan Simbolisme Tradisi Slametan Kematian di Desa Purwosari Kulon Progo*. Yogyakarta: Diksi UNY, 1998.

Yusuf, Wiwik Pertiwi dkk. *Tradisi dan Kebiasaan Makan pada Masyarakat Tradisional di Jawa Tengah*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997.

www.jurnal-ingua.info

Barikan

Hubungan masyarakat dengan alam di sekelilingnya merupakan wujud kesatuan harmonis yang selalu dijaga keseimbangannya. Kejadian-kejadian alam seperti gempa, gerhana bulan dan matahari, paceklik, banjir, wabah penyakit dianggap sebagai pertanda bagi kehidupan manusia. Dengan adanya pertanda baik atau pertanda buruk, diharapkan masyarakat telah bersiap untuk menghadapinya dari segala kemungkinan atas petunjuk alam itu. Untuk menghindari hal-hal tersebut, seluruh anggota masyarakat suatu desa mengadakan upacara *barikan*. Tradisi *barikan* atau *bari'an* merupakan salah satu praktik ritual keagamaan yang dilakukan oleh suatu masyarakat tertentu sebagai bentuk rasa syukur atas nikmat atau berkah yang telah mereka terima dari sang Kuasa.

Barikan atau *bari'an* sendiri berasal dari kata bahasa Arab *baro'a, yubarri'u, bara'atan/ bari'an* yang berarti bebas (al-Marbawi, t.th: 45). Dalam hal ini yang dimaksud dengan bebas adalah bebas dari barbagai marabahaya, wabah penyakit, malapetaka, marabahaya, dan balak yang ada. Istilah lain dari ritual *barikan* juga seringkali disebut sebagai ritual "bersih desa" (Simuh, 1998: 119). Sedangkan secara terminologi, *barikan* adalah sebuah ritual tradisi Jawa yang dilakukan suatu penduduk desa sebagai bentuk upaya melakukan tolak balak (menghindarkan berbagai mara bahaya), agar hidup mereka terhindar dari berbagai bencana yang merugikan seperti datangnya kekeringan, bencana alam (banjir, longsor), kelaparan, wabah penyakit baik yang menyangkut manusia, tanaman ataupun ternak mereka (Soepanto, 1981: 23).

Ritual ini merupakan ritual yang dilaksanakan oleh penduduk desa secara rutin dalam waktu tertentu dan telah dilaksanakan secara turun temurun dari generasi ke generasi. Selain sebagai ritual *tolak balak,* ritual *barikan* juga dimaksudkan untuk mendoakan semua arwah leluhur desa yang telah meninggal dunia sebagai bentuk pengkhurmatan atas berbagai jasa para leluhur dalam melakukan *babat* (perjuangan membangun) desa di masa lalu. Wujud ritual *barikan* sejatinya merupakan ritual yang berbentuk pemberian sedekah berupa berbagai makanan yang diolah dari hasil pertanian masyarakat sekitar (Pambudi, 2009).

Ritual *barikan* ini merupakan bentuk akulturasi tradisi Jawa dengan ajaran Islam. Dimana pada dasarnya ritual ini berasal dari tradisi nenek moyang suku Jawa yang beragama Hindu-Budha. Ritual *barikan* ini merupakan metamorfosa dari ritual bersedekah dengan berbagai persembahan yang dikenal dengan istilah *sesajen* (lazimnya kepala hewan berkaki empat yang disembelih) yang asal mulanya merupakan bentuk tradisi ritual Hindu-Budha Nusantara yang dilaksanakan secara turun temurun oleh masyarakat yang tadinya bersifat memuja kemudian berubah menjadi meminta perlindungan dari mara bahaya (Hensastoto, 1991: 100).

Ritual sedekahan dan sesajen yang ditinggalkan di tempat ritual tersebut ditujukan sebagai bentuk pengkhurmatan arwah yang ada di sekitar dukuh/desa setempat. Masyarakat pra Islam mempunyai keyakinan bahwa bahwa arwah-arwah orang meninggal tersebut apabila tidak diberi sesajen atau makanan dari sedekahan masyarakat sekitar

maka akan mendatangkan berbagai murka (kemarahan) dalam masyarakat desa. Para arwah akan menggangu masyarakat dengan mendatangkan berbagai macam balak (mara bahaya) seperti penyakit (baik dalam manusia, hewan ternak dan tumbuh-tumbuhan), bencana alam seperti banjir, longsor, gempa bumi dan gunung meletus. Keyakinan tersebut dilaksanakan secara turun-temurun oleh masyarakat sehingga mengakar kuat menjadi sebuah ritual atau tradisi di masyarakat hingga sekarang ini.

Ritual *barikan* sebenarnya sudah lama dilakukan oleh masyarakat Jawa mulai masa Hindu-Budha di Nusantara. Namun kapan waktu awal ritual *barikan* tersebut dilakukan sampai saat ini masih belum diketahui secara pasti dan belum ada sumber yang valid yang bisa digunakan sebagai acuan. Ritual ini dimungkinkan pada masa wali songo terutama Sunan Kalijaga sekitar abad ke-15, abad ke-16, kalau di wilayah pantura khususnya Pati-Jepara, kemungkinan pada masa Sunan Muria atau pada masa Sunan Hadirin. Hal ini dapat dilihat pada cerita rakyat ketika Ratu Kalinyamat bertapa di Sonder Keling Jepara, para abdi kerajaan Mantingan sering mengadakan kendurenan di perbatasan sekeliling daerah pertapaan (Sunyoto, 2012: 76).

Secara substansi ritual *barikan* di berbagai daerah di Jawa mempunyai makna atau nilai-nilai yang sama yaitu keimanan kepada Allah dan makhluk gaib, nilai keberkahan, sedekahan sebagai aksi sosial, asas kekeluargaan dan kebersamaan. Dalam implementasinya, ritual *barikan* ini mempunyai perbedaan model, syarat serta tatacara pelaksanaanya. Ritual *barikan* di Jawa terbagi dalam dua model. *Pertama,* ritual *barikan* tahunan, artinya ritual ini hanya boleh dilakukan oleh masyarakat dalam setiap satu tahun sekali. Tradisi upacara *barikan* ini dilakukan di berbagai daerah di Jawa seperti halnya di masyarakat Mororejo kecamatan Tosari atau di kawasan Suku Tengger. Upacara *barikan* yang ada di dalam kehidupan masyarakat Mororejo atau Tengger, mempunyai hubungan erat dengan kehidupan bermasyarakat dan kehidupan beragama, sehingga mereka melaksanakan secara bersama empat kali dalam setahun, sedangkan tempat pelaksanaannya di perempatan jalan, sanggar, petren/dayang, banyu yang dianggap ada arwahnya yang bertempat tinggal. Upacara *barikan* ini dipimpin oleh dukun dan mudin, yang diakhiri dengan makan dan doa. Dan dalam melaksanakan upacara ada hal-hal yang harus dihindari dalam istilah Tengger disebut *wewaler* (pantangan) (Ma'rufiati, 1998: 28).

Model ritual *barikan* kedua, yakni ritual *barikan* yang dilaksanakan warga setiap satu windu sekali. Artinya kegiatan ritual ini hanya bisa dilaksanakan oleh masyarakat selama kurun waktu delapan tahun sekali (Mukaromah, 2013: 7-9.). Hal ini terjadi di Jawa Tengah tepatnya wilayah pantura, *barikan* biasanya dilakukan oleh warga setempat pada momentum-momentum tertentu khususnya pada acara besar desa yang dalam istilah Jawa disebut *gawe gede deso* seperti pada saat pelaksanaan pemilu, pilkades, sedekah bumi *(kabumi)* dan hari pelaksanaannya yang lazim digunakan adalah pada hari Jum'at Wage baik sore atau malam hari. Pemilihan hari Jum'at Wage didasarkan pada kepercayaan masyarakat Jawa Tengah bahwa hari Jum'at Wage termasuk hari keramat. Selain persyaratan ketentuan hari pelaksanaan, dalam ritual ini tempat juga menjadi pertimbangan khusus sebagai salah satu syarat kesempurnaan pelaksanaan ritual. Dalam tradisi *barikan* baik di Jawa Tengah maupun di Jawa Timur hampir ada kemiripan dimana dalam setiap pelaksanaan ritual *barikan* tempat yang lazim digunakan adalah perempatan, pertigaan, batas dusun atau desa. Pemilihan tempat ini menggunakan pertimbangan-pertimbangan tertentu baik dari sisi strategis maupun sisi mistisisme. Berbagai pendapat sesepuh desa mengatakan bahwa perempatan, pertigaan atau tapal batas desa ataupun dusun mempunyai unsur mistis yang kuat dimana di tempat-tempat tersebut dipercaya sering dilewati oleh kekuatan gaib penjaga desa.

Dari dua model *barikan*, ada beberapa proses tatacara yang harus dilakukan dalam ritual ini. *Barikan* yang dilakukan setiap tahunnya:

1. Pagi sekali kepala dusun membunyikan kentongan dengan suara khusus untuk memanggil warga agar segera berkumpul di perempatan jalan dusun.
2. Acara pagi hari itu diisi dengan khataman Al-Qur'an kurang lebih sampai jam tiga siang, dan di pagi itu pula ada sebagian orang yang memotong kambing untuk dimasak. Uang untuk membeli kambing, dan semua keperluan dalam acara tersebut berasal dari uang yang dikumpulkan warga (iuran perkepala rumah tangga).
3. Warga berbondong-bondong mendatangi perempatan jalan dusun dengan membawa makanan (berkat) dari masing-masing kepala keluarga warga dusun setempat, dan isi makan ini harus ada potongan kelapa yang dipotong tipis-tipis lalu disangria tanpa minyak, untuk lauk pauknya bisa bermacam-macam. Dan ada pula bubur dari beras tanpa dibumbuhi warga sering menyebut dengan nama "jenang sengkolo" dan hasil potongan kambing yang sudah di masak dibagi-bagikan kepada seluruh warga dusun untuk dimakan bersama.
4. Setelah semua berkumpul acara pun dimulai dengan membacakan doa-doa khusus yang dipimpin oleh orang yang sudah dipilih masyarakat. Dan setelah berdoa, makanan dibagi-bagikan lagi dan acara pun selesai.

Barikan yang kedua yakni yang dilaksanakan warga setiap satu windu sekali atau delapan tahun sekali. Proses kegiatan sama dengan barikan setiap tahunnya, akan tetapi sedikit berbeda setelah proses pemotongan kambing yang khusus umur dua tahun ini diambil kepalanya lalu dikubur di tengah perempatan desa yang dimana sudah ada tempatnya yang dikhususkan setiap windunya untuk tempat kepala kambing yang dikubur, sebelum proses penguburan kepala, terlebih dahulu oleh sesepuh setempat dibacakan doa-doa khusus. Setelah penguburan kepala tersebut, acara berlangsung seperti biasanya yakni khataman Al-Qur'an dan dilanjutkan makan makanan yang sudah dikumpulkan dari masing-masing kepala keluarga dusun setempat.

Dalam konteks ritual *barikan* terdapat simbol-simbol yang digunakan sebagai tanda penyampai pesan. Ritual *barikan* adalah budaya yang di beberapa tempat khususnya wilayah pulau Jawa banyak dilakukan, ritual ini dipercaya sebagai pertemuan penting untuk seluruh warga setempat untuk mendoakan desa mereka agar terhindar dari berbagai mara bahaya dan musibah. Dalam ritual ini ada beberapa simbol yang digunakan sebagai suatu keharusan bagi yang melakukannya. Karena simbol itu mempunyai arti yang sangat penting bagi masyarakat setempat. Sebuah simbol dari leluhur dengan nama "*barikan*", sebuah nama yang digunakan sebagai simbol acara yang akan dilakukan masyarakat secara turun temurun untuk mendoakan desanya. Simbol sebuah ritual mempunyai banyak arti, dan setiap individu atau kelompok melakukannya sesuai dengan kesepakatan bersama dari awal dilakukannya ritual tersebut, jika mereka tidak memiliki kesepakatan maka moment itu hanya berpaku pada penentuan banyak hal, hal itu harus tetap disepakati agar tidak ada lagi kesalahpahaman dalam menafsirkan segala simbol yang dilakukan di kemudian hari (Pambudi, 2009).

Sebuah simbol tidak hanya berupa verbal, dengan bunyi pun simbol-simbol dapat ditunjukkan kepada orang yang menerima pesan (komunikan), dengan bunyi yang sengaja dibuat oleh akal manusia, dapat menjadi sebuah pesan yang mampu dipahami bagi orang yang hidup dalam lingkungan dimana simbol-simbol itu digunakan. Kentongan merupakan alat pemberitahu kepada masyarakat yang masih aktif digunakan, sekalipun di desa-desa mungkin sudah banyak yang tidak menggunakan dengan diganti michrophon masjid/mushala terdekat. Bunyi kentongan masih berlaku khusus untuk ritual *barikan*. Untuk mengumpulkan masyarakat agar segera berkumpul pada tempat dimana acara akan berlangsung, bunyi yang digunakan yakni "Tok tok" hanya dua kali dan jarak dari bunyi yang pertama kurang lebih tiga detik. Meskipun perkembangan zaman terus maju,

namun para pelaku ritual *barikan* masih banyak yang mempertahankan tradisi dan adat yang mereka yakini. Bunyi menjadi sebuah simbol bagi orang-orang yang mengerti makna dan maksud dari bunyi yang dikeluarkan.

Makanan juga dapat menjadi simbol bagi orang-orang yang melakukan ritual ini, sebuah simbol yang menunjukkan bahwa begitu efektifnya pesan leluhur yang mereka hargai hingga acara ritual ini berlangsung secara terus menerus hingga sekarang. Nasi ambeng adalah hidangan khas Jawa berupa nasi putih yang diletakkan di atas tampah dan diberi lauk pauk di sekelilingnya. Lauk pauk dapat berupa perkedel, ikan asin goreng, rempeyek, sambal goreng, telur rebus, tempe goreng, urap, bihun goreng, dan opor ayam. Nasi ambeng adalah hidangan yang disajikan dalam selamatan sebagai lambang keberuntungan. Nasi dimakan beramai-ramai oleh empat hingga lima orang dewasa. Nasi dimakan dengan memakai dengan tangan telanjang, tanpa sendok dan garpu. Penyajian nasi ambeng mengandung permohonan agar semua pihak yang turut serta dikaruniai banyak rezeki. Selain itu ambengan ini juga menjadi pesan simbolik yang memberikan makna tentang budaya sedekah dan berbagi dengan sesama yang penuh dengan nuansa egaliter, kesederhanaan dan kepedulian sosial.

Jenis ambengan yang biasanya digunakan untuk *barikan* ada tiga macam, yaitu sebagai berikut:

1. Nasi byar

   Nasi byar adalah nasi putih yang sudah matang seperti yang dimakan sehari-harinya. Untuk jenis ambengan ini, dibuat bucu yang di atasnya terdapat satu butir telur ayam. Di pinggir bucu diberi kendhit kuning (terbuat dari parutan kunyit sehingga warnanya kuning) dan dibumbui dengan jenang katul. Masing-masing komponen ini mempunyai filosofi yang berbeda. Bucu dengan telur ayam (posisinya paling tinggi) diibaratkan sebagai manusia, bahwasanya derajat manusia merupakan derajat yang paling tinggi di antara jin dan setan. Kendhit kuning bermakna sebagai jalan untuk mencari pencerahan, dan jenang katul diibaratkan untuk bertemu dengan sedulur tuo (air mani dan ari-ari). Dari ke semua komponen itu, ambengan dengan nasi byar bermakna untuk menghilangkan malapetaka.

2. Nasi golong atau nasi pulen

   Nasi pulen yaitu nasi yang baru matang lalu dibiarkan hingga dingin. Untuk ambengan yang menggunakan nasi pulen, bucunya berjumlah Sembilan. Dibumbui dengan makanan yang tidak mengandung garam, misalnya rebusan daun singkong. Bucu yang berjumlah sembilan diibaratkan sebagai wali songo. Ambengan dengan nasi pulen bermakna untuk merukunkan antara saudara dan tetangga.

Contoh nasi tumpeng dalam barikan

3. Nasi putih biasa

   Ambengan yang hanya menggunakan nasi putih biasa komponennya lebih sedikit dari pada nasi byar dan nasi pulen. Ambengan yang menggunakan nasi putih biasa hanya ada satu bucu dan bumbunya pun sederhana. Untuk bumbunya harus makanan mengandung garam. Ambengan jenis ini bermakna untuk menghormati *sedulur tuo*, hewan ternak, dan segala yang dimiliki.

Ada pula kelapa disangrai, masakan yang terbuat dari potongan kelapa tua yang

dicintang tipis-tipis lalu disangrai tanpa minyak. Nama kelapa yang disangrai ini disebut dengan istilah "Ngering" atau kering untuk sebutan di Jawa Timur dan srundeng untuk di Jawa tengah. Buah kelapa sebagai simbol bahwa dengan keringnya buah tersebut, maka penyakit yang akan turun menjadi kering dan tidak lagi menyebar kepada warga sekitar setelah dilakukannya ritual ini. Sebuah simbol yang sangat berharga dan dihargai demi hasil yang baik, karena sebuah simbol tidak hanya digunakan oleh antar individu saja, tetapi simbol juga dapat dijadikan sebagai budaya pada setiap individu yang melakukannya. Untuk itu tidak ada salahnya jika seseorang mempercayai adanya kepercayaan yang dibawa oleh leluhur mereka demi kebaikan bersama (Pambudi, 2009).

Bubur abang putih sebagai pra lambang terjadinya manusia yang melalui benih dari ibu yang dilambangkan dengan jenang warna merah dan benih dari bapak yang dilambangkan dengan jenang warna putih. Jenang ini terbuat dari nasi putih, untuk warna merah dalam penyajiannya nasi putih dicampur dengan gula merah dan untuk yang satunya nasi disajikan secara utuh.

Seperti halnya masyarakat tradisional di berbagai tempat di Indonesia mengenal "pantangan", istilah yang lebih populer adalah *tabu* atau wewaler. Dalam tradisi masyarakat yang melakukan upacara *barikan* ini, ada beberapa hal pantangan yang harus dilakukan:

1. Semua orang hadir dilarang buang air kecil maupun kotoran di punden desa, karena merupakan tempat masyarakat melakukan kremasi atau pembakaran petra.
2. Dilarang mengucapkan mantra di luar saat upacara, dilarang menyebutkan jenis-jenis sesajen dan meragakannya di luar waktu upacara, hal ini berkaitan dengan anggapan bahwa mantra itu merupakan rangkaian kata-kata suci yang mengandung kekuatan gaib.
3. Dilarang melangkahi sesajen, sesajen baik yang masih akan dihaturkan, maupun yang sudah disucikan dan diletakkan di tempat-tempat tertentu, sama sekali tidak boleh dilangkahi.
4. Dilarang meninggalkan peralatan upacara dan sesajen yang baku, seperti halnya ubek-ubek, prasen, prapen, gedang ayu dan rarang-arang kambang yang digunakan saat upacara *barikan*.

Sejumlah warga membawa nasi tumpeng kecil beceng dalam mengawali tradisi barikan di Pulau Karimunjawa Jepara, Jawa Tengah.
Sumber: http://www.antarafoto.com/

Tradisi ritual *barikan* pada hakikatnya merupakan bentuk ritual yang mencerminkan nilai-nilai keimanan kepada Allah dan mahluk gaib, nilai-nilai keberkahan, bersedekah sekaligus sebagai aksi sosial, asas kekeluargaan dan kebersamaan. Semua nilai-nilai tersebut dapat terlihat dari semua "ubarampe" atau piranti slametan yang menyiratkan makna-makna simbolik diatas.

Pertama, nilai filosofis merupakan nilai asasi atau fondasi dasar sebagai sebuah tradisi. Hal ini dapat dilihat dari rumusan dasar yang diajadikan pijakan dan rekam jejak historis. Sebagaimana diketahui bersama, rumusan dasar yang dijadikan pijakan adalah dalil-dalil syar'i dan ideologi/kepercayaan yang sudah mendarah daging mulai nenek moyang sampai sekarang ini yaitu dalam bentuk sebuah keimanan dan ritual keimanan. Sebelum Islam masuk ke Nusantara, masyarakat Nusantara sudah memiliki peradaban agung tentang konsep ketuhanan, baik yang bercorak animisme, dinamisme, hinduisme

dan budhisme serta theisme semisal agama kapitayan. Nilai-nilai dari ajaran ketuhanan ini termanifestasi dalam banyak ritual-ritual yang ada di dalam tradisi masyarakat Nusantara.

Kedua, nilai edukatif adalah nilai-nilai pendidikan. Dimana pendidikan adalah bimbingan secara sadar untuk membentuk kepribadian yang utuh dan berkarakter. Tradisi *Barikan* merupakan sebuah khazanah budaya Islam Nusantara yang adi luhung, sehingga dapat dipastikan adanya proses yang mengarah kepada pembentukan kepribadian dan karakter bangsa secara utuh baik dari aspek kognitif, afektif maupun psikomotorik.

Ketiga, nilai sosial relegius merupakan nilai-nilai luhur yang bersumber atas dasar fenomena sosial keagamaan baik sebagai komunal maupun prifat serta berhubungan erat dengan nilai hubungan vertical dan horizontal, maka tradisi *barikan* mempunyai banyak hal yang tersirat yang mengandung nilai-nilai luhur di dalamnya. Fenomenologis sosial dan keagamaan masyarakat pelestari tradisi ini, walaupun banyak berkembang di daerah-daerah pedalaman dan pantura, walau bagaimanapun tetap mempunyai peranan yang kuat dalam tatanan sosial yang berkembang. Dengan konteks dan latar demikian, maka lahirlah nilai-nilai sosial-religius yang mapan pada masyarakat ini. Unsur dan nilai sosial-religius ini ahirnya menjadikan karakter dan identitas tersendiri dalam memposisikan diri sebagai individu *abdun* (hamba) Tuhan dan sebagai khalifah atau pemimpin di muka bumi. Konsep sosial-religius ini dapat termanifestasi dalam tiga hubungan yaitu individu sebagai *abdun muthi'* (hamba yang bertakwa), individu sebagai bagian dari masyarakat serta individu sebagai bagian dari alam semesta. Dari sinilah akan tercermin masyarakat yang di dalamnya terdapat individu-individu/insan kamil, insan yang yang mempunyai daya keimanan yang tinggi (Amin, 2000: 98).

Sampai saat ini tradisi *barikan* masih tetap dilaksanakan oleh sebagian warga desa di Jawa. Tradisi *barikan* yang dilakukan masih sama dari tahun ke tahun. Namun untuk saat ini yang membedakan hanyalah pada ambengan yang dibawa. Tidak lagi beranekaragam jenisnya, tetapi kebanyakan warga desa hanya membawa ambengan jenis ketiga, yaitu ambengan dengan nasi putih biasa. Hal itu disebabkan karena untuk mempermudah warga tetapi yang terpenting bagi mereka masih melaksanakan tradisi ini.

[Saifuddin Jazuli]

Sumber Bacaan

Amin, Darori dkk. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.

Hensastoto, Budiono. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hamidita, 1991.

Ma'rufiati, Atik. *Upacara Barikan pada Masyarakat Desa Mororejo Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan.* Surabaya: UIN Sunan Ampel, 1998.

Marbawi al-, Muhammad Idris Abd. Rauf. *Kamus Idris al-Marbawi*. Surabaya: al-Hidayah t.th.

Mukaromah, Umul. *Makna Simbol Komunikasi dalam Ritual Bari'an di Desa Kedungring Kertosono Nganjuk.* Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2013.

Pambudi, Dwi Santosa. Hukum Islam dan hukum Adat tentang Tradisi Barikan di Dukuh Bakalan, Kecamatan Ceper, Kabupaten Klaten. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Rangga Warsita*. Jakarta:UI-Press, 1998.

Soepanto. *Cerita Rakyat Daerah Tengger.* Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1981.

Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Depok: PustakaII. MaN, 2012.

Upacara Kasada Daerah Jawa Timur, Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, 1984.

Bedug

Arti Kata dan Sejarah

Bedug merupakan sebuah alat yang terbuat dari batang kayu yang berdiameter lebar dengan lubang pada bagian tengahnya sehingga membentuk tabung dan kedua sisinya ditutup menggunakan kulit binatang seperti kulit kerbau, kulit sapi atau kulit kambing yang sudah dikeringkan yang berfungsi sebagai membran. Penggunaan alat ini dengan cara memukul membran atau kulit pada kedua sisi bedugnya dengan menggunakan tongkat kayu yang akan menimbulkan suara yang berat dan khas dan dimungkinkan dapat terdengar hingga jarak yang cukup jauh apabila dipukul dengan cukup keras. (Hery Nuryanto, 2012: 8-9).

Alat ini digunakan untuk menyampaikan informasi penanda waktu bagi kaum Muslimin atau umat Islam untuk menunaikan ibadah shalat (Hery Nuryanto, 2012: 9). Bedug sebagai sebuah alat yang menandai masuknya waktu shalat dan dipasang di serambi masjid bersandingan dengan kentongan ini digunakan di hampir seluruh masjid di Nusantara sejak awal mula masuknya Islam ke Nusantara (A. Khoirul Anam, 2014: 192).

Jauh sebelum Islam datang ke Nusantara, bedug telah ada dan digunakan oleh masyarakat Nusantara dan dijadikan sebagai media mengumpulkan warga masyarakat. Menurut Hendri F Isnaeni (2010), pada masa Hindu, jumlah bedug masih terbatas dan penyebarannya belum merata ke berbagai tempat di Jawa. Dalam Kidung Malat, pupuh XLIX, disebutkan bahwa bedug berfungsi sebagai media untuk mengumpulkan penduduk dari berbagai desa dalam rangka persiapan perang. Kitab sastra berbentuk kidung, seperti Kidung Malat, ditulis pada masa pemerintahan Majapahit.

Di sisi lain, terdapat sejumlah pendapat yang mengaitkan sejarah awal bedug dengan tradisi dan budaya Islam. Jika pandangan ini ditarik ke dalam lingkup yang lebih mikro, semisal pada budaya Jawa, keberadaan bedug Jawa dikaitkan dengan islamisasi Jawa, yang mulai intensif dilakukan pada Era Kewalian pada sekitar abad XV-XVI Masehi. Terkandung arti di dalam pandangan ini bahwa sebelum abad itu, yakni pada Masa Hindu-Buddha (abad V-XVI Masehi), terlebih lagi pada masa Prasejarah, bedug belum bercokol di Jawa. Kalaupun pada akhir masa Hindu-Buddha (abad XV-XVI Masehi) sudah mulai muncul waditra bedug, namun jumlahnya masih terbatas dan persebarannya belum merata ke berbagai tempat di Jawa. Oleh karena itu, pendapat yang menyatakan bahwa bedug baru ada di Pulau Jawa pada masa Perkembangan Islam perlu dikritisi guna menemukan kesejarahannya (Mudzakkir Dwi Cahyono, 2008).

Lebih lanjut Mudzakkir mengemukakan pendapat dengan menyodorkan catatan Cornelis de Houtman (1595-1597) yang berupa catatan perjalanan bangsa Belanda yang pertama di Indonesia. Di mana di dalamnya antara lain disebut tentang beberapa *waditra* di Jawa, seperti bedug, bonang, gender dan gong. Perihal bedug, Houtman menyatakan bahwa bedug merupakan waditra yang populer dan tersebar luas di Banten. Sumber data tekstual lain yang lebih awal memberitakan mengenai bedug adalah Kidung Malat (pupuh XLIX)" (Poerbatjaraka, 1968:325). Dalam penyebutan itu, waditra bedug difungsikan sebagai media untuk mengumpulkan penduduk dari berbagai desa dalam rangka persiapan perang. Kitab sastra yang berbentuk kidung, termasuk pula susastra kidung dengan lakon Panji sebagaimana halnya Kidung Malat tersebut,

merupakan susastra yang ditulis pada masa pemerintah-an Majapahit. Jika benar demikian, berarti bedug telah ada sejak masa Majapahit (XIV-XVI Masehi) (Mudzakkir, 2008).

Seni Rampak Bedug

Dalam perkembangan selanjutnya, bedug yang wujudnya dapat kita temukan di hampir setiap masjid dan digunakan sebagai media informasi masuknya waktu shalat ini kemudian dijadikan sebagai salah satu model kesenian. Salah satunya adalah kesenian Rampak Bedug. Kesenian Rampak Bedug adalah kesenian yang menggunakan media bedug yang ditabuh secara serempak.

Kata "Rampak" mengandung arti "Serempak". Jadi "Rampak Bedug" adalah seni bedug dengan menggunakan waditra berupa "banyak" bedug dan ditabuh secara "serempak" sehingga menghasilkan irama khas yang enak didengar. Rampak bedug hanya terdapat di daerah Banten sebagai ciri khas seni budaya Banten (Muna Zakiah, 2014).

Pada mulanya seni Rampak Bedug dimaksudkan untuk menyambut bulan suci Ramadhan dan Hari Raya Idul Fitri, persis seperti seni *ngabedug* atau *ngadulag*. Tapi karena merupakan suatu kreasi seni yang *genial* dan mengundang perhatian penonton, maka seni Rampak Bedug ini berubah menjadi suatu seni yang "layak jual", sama dengan seni-seni musik komersial lainnya. Walau para pencetus dan pemainnya lebih didasari oleh motivasi religi, tapi masyarakat seniman dan

Sumber: http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/kesenian-rampak-bedug-dari-banten/

pencipta seni memandang seni Rampak Bedug sebagai sebuah karya seni yang patut dihargai (Muna Zakiah, 2014)

Fungsi Rampak bedug:

Rampak Bedug sebagai sebuah seni bukan hanya sekadar hiburan yang menjadi tontonan warga masyarakat, lebih dari itu seni Rampak Bedug memiliki fungsi dan nilai yang terkandung di dalamnya, fungsi dan nilai tersebut antara lain adalah:

- Nilai Religi, yakni menyemarakan bulan suci Ramadhan dengan alat-alat yang memang dirancang para ulama pewaris Nabi. Selain menyemarakan Tarawihan juga sebagai pengiring Takbiran dan Marhabaan.
- Nilai rekreasi/hiburan.
- Nilai ekonomis, yakni suatu karya seni yang layak jual. Masyarakat pengguna sudah biasa mengundang seniman rampak bedug untuk memeriahkan acara-acara mereka.
- "Rampak Bedug" dapat dikatakan sebagai pengembangan dari seni bedug atau ngadulag. Bila ngabedug dapat dimainkan oleh siapa saja, maka "Rampak Bedug" hanya bisa dimainkan oleh para pemain profesional. Rampak bedug bukan hanya dimainkan di bulan Ramadhan, tapi dimainkan juga secara profesional pada acara-acara hajatan (hitanan, pernikahan) dan hari-hari peringatan kedaerahan bahkan nasional. Rampak bedug merupakan pengiring Takbiran, Ruwatan, Marhabaan, Shalawatan (Shalawat Badar), dan lagu-lagu bernuansa religi lainnya.
- Di masa lalu pemain rampak bedug terdiri dari semuanya laki-laki. Tapi sekarang sama halnya dengan banyak seni lainnya terdiri dari laki-laki dan perempuan. Mungkin demikian karena seni rampak bedug mempertunjukkan tarian-tarian yang terlihat indah jika ditampilkan oleh perempuan (selain tentunya laki-laki). Jumlah pemain sekitar 10 orang, laki-laki 5 orang dan perempuan 5 orang. Adapun

fungsi masing-masing pemain adalah sebagai berikut pemain laki-laki sebagai penabuh bedug dan sekaligus kendang sedangkan pemain perempuan sebagai penabuh bedug, baik pemain laki-laki maupun perempuan sekaligus juga sebagai penari (Muna Zakiah, 2010).

Sejarah Rampak Bedug

Tahun 1950-an merupakan awal mula diadakannya pentas rampak bedug. Pada waktu itu, di Kecamatan Pandeglang pada khususnya, sudah diadakan pertandingan antar kampung. Sampai tahun 1960 rampak bedug masih merupakan hiburan rakyat, persis *ngabedug*. Awalnya rampak bedug berdiri di Kecamatan Pandeglang. Kemudian seni ini menyebar ke daerah-daerah sekitarnya hingga ke Kabupaten Serang.

Kemudian antara tahun 1960-1970 Haji Ilen menciptakan suatu tarian kreatif dalam seni rampak bedug. Rampak bedug yang berkembang saat ini dapat dikatakan sebagai hasil kreasi Haji Ilen. Rampak bedug kemudian dikembangkan oleh berempat yaitu: Haji Ilen, Burhata, Juju, dan Rahmat. Dengan demikian Haji Ilen beserta ketiga bersahabat itulah yang dapat dikatakan sebagai tokoh seni Rampak bedug. Dari mereka berempat itulah seni rampak bedug menyebar. Hingga akhir tahun 2002 ini sudah banyak kelompok-kelompok pemain rampak bedug (Muna Zakiah, 2014)

Sebagai sebuah kesenian daerah, tradisi rampak bedug merupakan bagian dari upaya pelestarian terhadap tradisi dan kebudayaan daerah setempat. Di tengah gempuran modernisasi ini seni Rampak Bedug harus terus melakukan inovasi-inovasi dalam mengemas seni pertunjukannya agar tetap diminati oleh masyarakat sembari tetap mempertahankan nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung di dalamnya.

Festival Bedug

Di sejumlah daerah di Indonesia, festival bedug diselenggarakan di setiap tahun. Festival bedug merupakan bagian dari upaya pelestarian tradisi khas Indonesia. Biasanya festival ini diadakan di malam hari raya Idul Fitri dan diadakan di alun-alun kota atau kabupaten. Selain sebagai sebuah lomba yang diikuti oleh masyarakat, festival bedug juga merupakan bagian dari upaya menjalin *ukhuwah islamiyyah* dan mengandung nilai dakwah.

Bedug Terbesar di Dunia

Bedug Kyai Bagelen atau Bedug Pendowo adalah bedug salah satu bedug peninggalan bersejarah yang cukup terkenal. Bedug yang berada di dalam masjid Darul Muttaqien Purworejo ini merupakan bedug terbesar di dunia. Bedug ini merupakan karya besar umat Islam Indonesia. Pembuatan bedug ini atas perintah dari Adipati Cokronegoro I, bupati Purworejo pertama yang terkenal sangat peduli terhadap perkembangan agama Islam.

Pada awal mulanya, ia ingin mempunyai sebuah bangunan masjid agung yang terletak di pusat kota alun-alun purworejo. Maka dari itu kemudian di bangunlah sebuah masjid di sebelah barat alun alun purworejo pada tanggal 16 april 1834 M dan tepatnya hari minggu. Bupati Cokronagoro I memerintahkan pembuatan Bedug dengan ukuran yang luar biasa besar dengan tujuan supaya dentuman bunyi bedug tersebut terdengar sejauh mungkin sebagai panggilan waktu shalat umat Islam untuk berjamaah di masjid agung tersebut.

Raden Patih Cokronagoro bersama Raden Tumenggung Prawironagoro yang juga merupakan adik dari Cokronagoro I menjadi pelaksana tugas membuat Bedug besar itu. Sama seperti bahan pembuatan masjid yang menggunakan kayu jati pilihan, bedug besar ini pun juga disepakati untuk dibuat dari pangkal kayu jati bang bercabang lima. Daerah tempat asal pohon jati tersebut adalah Dusun Pendowo, Desa Bragolan, Kecamatan Purwodadi.

Bedug yang mempunyai nama bedug Kyai Bagelen atau Bedug Pendowo tersebut mempunyai panjang sekitar 282 cm garis tengah depan 194 cm garis tengah belakang

180 cm keliling bagian depan 601 cm keliling bagian belakang 564 cm dengan jumlah paku depan 120 buah dan jumlah paku belakang 98 buah dan lulangnya dari kulit banteng, menjadikan bedug ini termasyhur dan terkenal di Asia dan Dunia.

Bedug Kyai Bagelen (Bedug Pendowo)
Sumber: Koleksi Foto Drs. Eko Riyanto, Widiharto

Sampai sekarang bedug pendowo menjadi cagar budaya atau peninggalan budaya yang harus di jaga dan dirawat untuk mengenang para pembuatnya juga perkembangan Islam di tanah Bagelen atau Purworejo nama kabupaten saat ini. Bedug yang sudah berusia 177 tahun kini menjadi ikon kebanggan umat Islam di wilayah Purworejo dan akan menjadi saksi sejarah perkembangan Islam di daerah selatan wilayah Jawa Tengah.

[Jamaluddin Muhammad]

Sumber Bacaan

Hery Nuryanto, *Sejarah Perkembangan Teknologi dan Informasi*, Jakarta: Balai Pustaka, 2012

http://www.telusurindonesia.com/menengok-bedug-terbesar-purworejo.html#

Hendri F Isnaeni, *Tak-Tak-Tak, Dung, Ini Sejarah Bedug,* Dung, 2010 http://historia.id/budaya/taktaktak-dung-ini-sejarah-bedug

Mudzakkir Dwi Cahyono, *Waditra Bedug dalam Tradisi Jawa*, 2008 http://nasional.kompas.com/read/2008/09/24/18422736/waditra.bedug.dalam.tradisi.jawa

http://banjarkab.go.id/festival-bedug-tahun-ini-lebih-meriah/

Muna Zakiah, *Kesenian Rampak Bedug dari Banten*, 2014, http://kebudayaanindonesia.net/kebudayaan/1439/kesenian-rampak-bedug-dari-banten

Berjanjen

Istilah Kata

Pada umumnya, hari kelahiran Nabi Muhammad SAW disebut Mawlid, sebuah istilah kata yang juga sering berarti peringatan-peringatan yang diselenggarakan pada hari kelahiran Nabi Muhammad, tanggal 12 Rabiul Awwal. Di Jawa, bulan Rabiul Awwal dinamakan bulan mulud (diambil dari kata maulid, sebuah nama yang menunjukkan bulan kelahiran Nabi). Istilah lain dari Maulid adalah milad (hari kelahiran, ulang tahun) dan partisip pasif *mawlud*, dari akar kata bahasa Arab *walada*. (Annemarie Schimmel, 1995: 200)

Masyarakat Muslim di berbagai Negara memberikan penghormatan kepada Nabi Muhammad SAW dengan beragam cara. Salah satunya adalah dengan memperingati hari kelahiran Nabi yang kemudian di Indonesia dikenal dengan istilah muludan (dari akar kata mawlid).

Menurut Schimmel, di Mesir, tradisi *mawlid* terus berlangsung dari zaman Fathimiyyah hingga dinasti-dinasti berikutnya. Para penguasa Mamluk pada abad ke-14 dan 15 biasa memperingati mawlid (pada umumnya bukan pada tanggal 12 rabiul awwal, tetapi tanggal 11) dengan penuh kebesaran di pelataran benteng Kairo. (Schimmel, 1995: 201-202)

Sementara di Indonesia, tradisi peringatan Nabi Muhammad SAW atau mawlid ini biasanya dengan membaca dan melantunkan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW dilakukan secara individual maupun berjamaah (komunal). Pembacaan dan pelantunan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW bagi kaum Muslim yang menganut paham Ahlussunnah wal Jamaah adalah sunnah. Oleh karena itu, pembacaan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW bagi kaum Muslim adalah sesuatu yang utama. Bentuk-bentuk bacaan pelantunan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW juga beraneka ragam. Bahkan bukan hanya shalawat-shalawat yang dilantunkan, melainkan juga pembacaan biografi beliau. Salah satu bentuk pembacaan shalawat dan biografi serta sifat-sifat dan perilaku Nabi Muhammad SAW dikenal dengan istilah *barzanjian*.

Istilah *barzanjian* sendiri merujuk kepada seorang pengarangnya bernama Syaikh Ja'far bin Husin bin Abdul Karim bin Muhammad Al-Barzanji. Jadi, *barzanjen* adalah sebuah tradisi pembacaan sirah atau biografi Nabi Muhammad SAW serta sifat dan prilakunya dan disertai dengan pelantunan shalawat-shalawat dengan menggunakan kitab yang disusun oleh Syaikh Ja'far al-Barzanji.

Kitab Maulid Al-Barzanji karangan Syaikh Ja'far al-Barzanji ini termasuk salah satu kitab maulid yang paling populer dan paling luas tersebar ke pelosok negeri Arab dan Islam, baik Timur maupun Barat. Bahkan banyak kalangan Arab dan non-Arab yang menghafalnya dan mereka membacanya dalam acara-acara keagamaan yang sesuai. Kandungannya merupakan *Khulasah* (ringkasan) Sirah Nabawiyah yang meliputi kisah kelahiran beliau, pengutusannya sebagai rasul, hijrah, akhlaq, peperangan hingga wafatnya.

Keturunan Barzanji (Barzinji) yang menjadikan nama keluarga tersebut menjadi nama yang dikenal luas di Indonesia adalah cicitnya, Ja'far Ibn Hasan Ibn Abd al-Karim Ibn Muhammad (1690-1764), yang lahir di Madinah dan menghabiskan seluruh usianya di sana. Dia menulis sejumlah karya tentang ibadah yangmenjadi sangat populer di dunia Islam pada saat itu, dan di Indonesia sampai sekarang ini. (Martin, 2015: 31)

Kitab Al-Barzanji ditulis dengan tujuan untuk meningkatkan kecintaan kepada Rasulullah SAW dan meningkatkan gairah umat. Dalam kitab itu riwayat Nabi SAW SAW dilukiskan dengan bahasa yang indah dalam bentuk puisi dan prosa (*nasar* lawan dari *nadzam*) dan kasidah yang sangat menarik. Secara garis besar, paparan Al-Barzanji dapat diringkas sebagai berikut: (1) Sislilah Nabi adalah: Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muttalib bin Hasyim bin Abdul Manaf bin Qusay bin Kitab bin Murrah bin Fihr bin Malik bin Nadar bin Nizar bin Maiad bin Adnan. (2) Pada masa kecil banyak kelihatan luar biasa pada dirinya. (3) Berniaga ke Syam (Suraih) ikut pamannya ketika masih berusia 12 tahun. (4) Menikah dengan Khadijah pada usia 25 tahun. (5) Diangkat menjadi Rasul pada usia 40 tahun, dan mulai menyiarkan agama sejak saat itu hingga umur 62 tahun.

Tradisi Barzanjian di Nusantara

Menurut Martin, teks keagamaan yang paling populer di seluruh Nusantara, yang hanya kalah populer dengan al-Qur'an, adalah karya yang dikenal sebagai *barzanji*. Sebuah kitab mawlid yang dibaca oleh masyarakat Nusantara tidak hanya di sekitar tanggal 12 Rabi' al-Awwal, hari kelahiran Nabi Muhammad SAW., tetapi juga pada banyak upacara yang lain: pada berbagai upacara yang mengikuti daur kehidupan manusia seperti pemotongan rambut seorang bayi untuk pertama kalinya (aqiqah), dalam situasi krisis, sebagai bagian dari ritual untuk mengusir setan, atau secara rutin dijadikan sebagai bagian dari wiridan berjamaah yang dilakukan secara rutin. (Martin, 2015: 22)

Masih menurut Martin, tradisi pembacaan dan popularitas kitab barzanji ini merupakan sebuah bukti bahwa Islam di Nusantara memiliki hubungan atau bahkan bisa dikatakan terpengaruh oleh tradisi Kurdi, Irak. Sebab, tidak pernah diperhatikan sebelumnya bahwa *barzanji* (lebih tepatnya: barzinji) adalah nama dari keluarga ulama dan syekh-syek tarekat yang paling berpengaruh di daerah Kurdistan bagian Selatan. (Martin, 22)

Selain kitab *barzanji*, beberapa kitab serupa lainnya yang juga cukup populer di tengah masyarakat Indonesia dan dibaca dalam kegiatan-kegiatan adalah *diba'* (yang kemudian popular dengan istilah *diba'an*), *simtuddurar*, *dliya' al-lami'*, dan kitab-kitab serupa lainnya yang berisi tentang shalawat kepada Nabi Muhammad sekaligus biografi sang Nabi dari lahir sampai wafatnya.

Definisi, Cakupan dan Kompleksitas Istilah

Istilah barzanjen (pembacaan maulid barzanji) ini kemudian pada gilirannya merujuk pada sebuah kegiatan pembacaan maulid Nabi dengan menggunakan kitab barzanji. Sebenarnya tidak hanya kitab ini yang dijadikan pedoman atau kitab yang dibaca dalam maulid. Terdapat kitab-kitab lain dengan isi yang hampir serupa dengannya seperti *Diba', Simtuddurar*, atau *Syaraf al-Anam*, dan kitab-kitab yang berisi sirah dan pujian-pujian kepada Nabi Muhammad SAW lainnya.

Di Indonesia, pembacaan maulid barzanji ini dilakukan oleh masyarakat Islam yang sering disebut kelompok tradisionalis. Kalangan pesantren dan masyarakat-masyarakat yang masih memegang tradisi yang diwariskan leluhurnya masih berpegang teguh melakukan pembacaan maulid Nabi, meski kalangan lain yang sering disebut modernis dan puritan menganggap pembacaan maulid Nabi dalam segala bentuknya adalah sesuatu yang dianggap mereka sebagai bid'ah. Sesuatu yang bukan saja tidak boleh dilakukan, melainkan harus dibuang-buang jauh.

Perdebatan-perdebatan sunnah *vis a vis bid'ah* dalam tradisi pembacaan barzanji ini hingga kini masih berlangsung. Bahkan bisa jadi tidak akan pernah selesai. Sebab kedua kelompok ini di samping memiliki cara pandang sendiri juga mempunyai dalil dan argumentasi yang lain. Di sisi lain, terdapat ruang yang harus dipahami oleh terutama kelompok yang menganggap bahwa tradisi barzanji ini adalah sebuah perbuatan bid'ah adalah bahwa pembacaan barzanji memiliki nilai dakwah yang cukup efektif. Ia secara tidak

langung merupakan bagian dari sebuah sarana mendakwahkan akhlak, sifat, dan perilaku Nabi Muhammad SAW.

Ta'rifin sebagaimana dikutip oleh Wasisto, mengatakan bahwa dalam pembacaan maulid barzanji atau berzanjen ini paling tidak memiliki nilai-nilai kebaikan berupa: *Pertama*, meningkatkan semangat kecintaan dan pengamalan nilai kesalehan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai *uswatun hasanah* yang patut dicontoh oleh masyarakat masa kini. Dalam hal ini, terdapat transfer nilai-nilai luhur yang bisa diambil dari sosok Nabi sendiri untuk bisa diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, merekatkan *ukhuwah islamiyah* diantara umat Islam karena pergelaran bazanji sendiri selalu melibatkan banyak orang dan massa melihatnya juga banyak sehingga disamping mendapatkan nilai edukasi dari pembacaan tradisi *barzanji* serta meningkatkan interaksi antar sesama masyarakat. *Ketiga*, meningkatkan amalan ibadah tertentu bagi individu yang senantiasa membaca *barzanji* di setiap waktu senggangnya karena *barzanji* secara langsung menuntun seseorang untuk mengamalkan salah satu poin dalam rukun iman yakni kepada Rasul dan Nabi Allah. (Wasisto, 2012)

Aspek Keberlangsungan (*continuity*) dan Perubahan (*change*) Istilah

Tradisi pembacaan barzanji yang esensinya adalah sebentuk pujian yang ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW sebenarnya telah ada semenjak rasulullah SAW masih hidup. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Syekh Ibrahim al-Bajuri yang mengatakan bahwa tiga sahabat Nabi yang merupakan seorang penyair, yaitu Hasan Ibnu Tsabit, Abdullah Ibnu Rawahah, dan Ka'ab Ibnu Malik. Ketiganya adalah sahabat-sahabat Nabi yang pernah membacakan puisi-puisi tentang pujian Nabi.

Sedangkan berkenaan dengan tradisi perayaan maulid nabi sendiri telah dirayakan oleh masyarakat Muslim sejak abad kedua hijriah. Hal ini berdasarkan pada apa yang ditulis oleh Nuruddin Ali dalam kitabnya berjudul Wafaul Wafa bi Akhbar Dar al-Musthafa, dikatakan bahwa Khaizuran (170 H/ 786 M), ibu Amirul Mukminin Musa al-Hadi dan al-Rasyid, datang ke Madinah dan memerintahkan kepada penduduk untuk mengadakan Maulid Nabi SAW di Masjid Nabawi. Kemudian beliau ke Mekkah dan memerintahkan agar penduduk Mekkah juga menyelenggarakan Maulid di rumah-rumah mereka.

Khairuzan merupakan sosok yang memiliki pengaruh cukup besar di masa pemerintahan tiga khalifah Dinasti Abbasiyyah. Yaitu pada masa pemerintahan khalifah al-Mahdi bin Manshur al-Abbas, Khalifah al-Hadi dan Khalifah al-Rasyid. Melalui "pengaruh"-nya ini, Khairuzan menginstruksikan perayaan hari lahir Nabi SAW. Al-Azraqi mengatakan bahwa kota Mekah memiliki satu sudut istimewa yang sangat dianjurkan dijadikan tempat shalat. Tempat itu adalah rumah Rasulullah SAW dilahirkan. Tempat itu, menurut al-Azraqi, kemudian dialih-fungsikan menjadi masjid oleh Khairuzan. (Tsauri, 2015: 37)

Sementara proses transmisi tradisi perayaan maulid di Indonesia tentu tidak bisa dilepaskan dengan proses islamisasi yang terjadi di negeri ini. Para penyebar dan pendakwah Islam di Nusantara menjadikan tradisi maulid ini sebagai media dakwah. Bahkan dikatakan memiliki dampak yang cukup baik.

Bersamaan dengan masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara serta dijadikannya maulid sebagai bagian dari dakwah yang dilakukan oleh para penyebar ajaran Islam di negeri ini, peringatan maulid Nabi dalam bentuk pembacaan barzanji ini juga berlangsung. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Suparjo, bahwa masuknya tradisi barzanji ke Indonesia tidak terlepas dari pengaruh orang-orang Persia yang pernah tinggal di Gujarat yang berpaham Syiah yang pertama kali menyebarkan Islam di Indonesia. Pendapat ilmiah yang lain mengatakan bahwa tradisi barzanji sendiri dibawa oleh ulama bermahzab Syafii terutama Syekh Maulana Malik Ibrahim yang dikenal gurunya Wali Songo berasal kawasan Hadramaut (Yaman) dalam menyebarkan Islam di daerah pesisir Sumatera Timur maupun Pantai Utara Jawa yang dikenal amat toleran dan moderat dalam berdakwah dengan mengasimilasikannya dengan tradisi maupun kultur lokal. Seni barzanji kemudian turut menginsipirasi Sunan Kalijaga untuk menciptakan lagu li-ilir maupun tombo ati yang sangat familiar di kalangan pesantren dalam melakukan dakwahnya di kawasan pedalaman Jawa (Suparjo, 2008: 180).

Oleh karena itulah, tradisi barzanji ini kemudian berkembang pesat di kalangan pesantren-pesantren yang tersebar di Jawa Tengah maupun Jawa Timur. Nahdlatul Ulama (NU) yang notabene dianggap sebagai pesantren besar dianggap sebagai organisasi pelestari tradisi ini. Hal ini dikarenakan pengaruh Syi'ah di NU sangat besar dan mendalam. Kebiasaan membaca

barzanji atau Diba'i yang menjadi ciri khas masyarakat NU berasal dari tradisi Syi'ah. Makanya kemudian Kiai Abdurrahman Wahid atau Gus Dur pernah menyebut bahwa salah satu pengaruh tradisi Syiah dalam corak keislaman di Indonesia adalah praktik nyanyian (biasa disebut juga pujian) menjelang shalat yang biasa dipraktikkan di kalangan warga nahdliyyin (NU). Nyanyian itu berisi pujian untuk *"ahl albait"* atau keluarga Nabi, istilah yang sangat populer di kalangan Syiah maupun nahdliyyin. Bunyi nyanyian itu ialah: *Li khamsatun uthfi biha, harra al Waba' al Hathimah, al Mushthafa wa al Murtadla, wa Ibnuahuma wa al Fathimah*. Terjemahannya: Aku memiliki lima "jimat" untuk memadamkan epidemi yang mengancam; mereka adalah al Musthafa (yakni Nabi Muhammad), al Murtadla (yakni Ali Ibnu Abi Talib, menantu dan sepupu Nabi), kedua putra Ali (yakni Hasan dan Husein), dan Fatimah (istri Ali). Gus Dur menyebut gejala ini sebagai "Syiah kultural" atau pengaruh Syiah dari segi budaya, bukan dari segi akidah. (Wasisto Raharjo Jati, 2012)

Pembacaan barzanji dilakukan oleh masyarakat Nusantara memiliki beragam tradisi dan kekhasan di setiap daerah masing-masing. Sebagian besar masyarakat Islam Nusantara membacakan naskah kitab barzanji ini pada bulan *mulud* (Rabiul Awwal) bulan dimana Nabi Muhammad SAW lahir sebagai bagian dari rangkaian peringatan kelahiran Nabi Muhammad SAW. Pembacaan ini biasanya dilakukan di masjid-masjid atau mushalla. Jadi, pembacaan barzanji ini tidak bisa dilepaskan dari tradisi maulid Nabi Muhammad SAW.

Selain dilakukan di masjid dan mushala-mushala, pembacaan barzanji juga diadakan di rumah-rumah masyarakat. Biasanya, orang

Para santri Babakan Ciwaringin dalam Pementasan Teater Permata Kalung Barzanji di TIM, Jakarta
(Sumber foto: http://www.djarumfoundation.org/aktivitas/ detail_kegiatan/284/5/kalung-permata-barzanji)

yang menjadi tuan rumah pengajian barzanji ini memiliki hajat baik berbentuk tasyakuran atas kelahiran anak dan hal lainnya. Mereka mengundang tetangga-tetangganya untuk turut serta dalam pembacaan maulid barzanji di rumahnya. Tuan rumah akan menyediakan hidangan makan dan menyiapkan "berkat" (makanan yang dibungkus dengan sebuah wadah atau plastik) untuk dibagikan kepada para jamaah yang datang mengikuti pembacaan barzanji.

Dalam tradisi masyarakat Muslim Bugis, tuan rumah yang mengadakan pembacaan barzanji di rumahnya terlebih dahulu membuat sebuah hidangan yang akan dibawa keluar dan diletakkan di depan Imam (seorang ulama yang memimpin pembacaan barzanji). Hidangan yang dalam bahasa Bugis dinamakan *"nanre barzanji"* (makanan barzanji) ini kemudian didoakan oleh sang Imam agar menjadi berkat bagi tuan rumah dan para jamaah yang mengikuti pembacaan barzanji. (M. Junaid, 2005)

Hampir sama dengan tradisi pembacaan maulid barzanji yang dilakukan oleh masyarakat Islam di Bugis adalah tradisi pembacaan barzanji di daerah-daerah lain seperti Cirebon. Selain dilakukan di Masjid dan mushala, masyarakat Muslim yang memiliki hajat baik berupa tasyakuran dalam segala bentuknya juga melakukan pembacaan maulid ini di rumahnya masing-masing. Di sebuah desa di Cirebon misalnya, masyarakat yang telah melakukan walimah ursy atau khitan, esok hari setelah acara walimah akan mengundang tetangga-tetangganya untuk membacakan maulid barzanji secara berjamaah. Penduduk sekitar diundang untuk turut mendoakan acara walimah yang dilakukan sehari sebelumnya sekaligus sebagai bentuk tasyakuran.

Dalam pembacaan barzanji ini ada sebuah istilah lain yang merujuk pada sebuah waktu saat pembacaan naskah barzanji telah sampai pada kalimat *"asyraqal badru 'alaina"* yang kemudian diikuti dengan tindakan berdiri oleh para peserta atau jamaah. Berdirinya para jamaah ini sebagai bentuk penghormatan

terhadap Nabi Muhammad SAW yang diyakini turut hadir dalam pembacaan barzanji. Istilah lain untuk menyebut hal ihwal ini adalah *marhabanan* atau *mahallul qiyam* (posisi berdiri).

Pada saat mahallul qiyam ini kemudian pujian-pujian terhadap Nabi Muhammad dilantunkan. Pujian-pujian berbentuk puisi Arab ini dibacakan oleh seorang Imam yang diikuti oleh para jamaah dengan khusyuk. Syair-syair indah dibacakan dengan nada-nada tertentu dan pilihan serta terkadang diiringi dengan tabuhan rebana.

Pembacaan barzanji atau barzanjen adalah salah satu tradisi yang memiliki akar yang kuat dan bertahan hingga sekarang. Sebuah pembacaan sirah atau biografi, sifat-sifat, prilaku, dan puisi-puisi yang berisi pujian kepada Nabi Muhammad SAW yang umumnya dilaksanakan pada bulan mulud (rabiul awwal), serta bulan-bulan lainnya, diadakan di masjid-masjid, mushala bahkan di rumah-rumah penduduk sebagai bentuk penghormatan kepada Nabi Muhammad SAW.

Dari Masjid-Masjid ke Pangung Teater

Barzanji tidak hanya menjadi daya tarik di kalangan santri atau masyarakat Islam di pedesaan-pedesaan. Ia bahkan sejak lama telah merambah ke dalam panggung teater. Barzanji di pentaskan secara teatrikal oleh para seniman dan pegiat kebudayaan. Adalah WS Rendra, seniman yang dikenal sebagai “burung merak” menampilkan teater kasidah barzanji. Pementasan Shalawat Barzanji beranjak dari naskah terjemahan Syubah Asa yang sebenarnya merupakan sequel dari Kasidah Barzanji yang pernah menghebohkan jagad perteateran nasional pada tahun 1970. Sekuel ini kali pertama dimainkan di Taman Ismail Marzuki Jakarta, yang pada waktu itu berhasil menyedot penonton paling banyak sepanjang sejarah pertunjukan teater di Indonesia.

Ken Zuraidah, istri dari WS Rendra, sepeninggal suaminya mencoba melakukan sosialisasi teater barzanji ini ke pesantren-pesantren. Hasilnya, ia berhasil menarik simpati kalangan pesantren. Bahkan ia melakukan kolaborasi dengan pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon melakukan pementasan Kasidah Barzanji ini di Taman Ismail Marzuki Jakarta dan tiga kota lainnya. Pementasan teater barzanji ini menarik simpati banyak kalangan.

[Muhammad Idris Mas’udi]

Sumber Bacaan

Ahmad Tsauri, *Sejarah Maulid Nabi; Meneguhkan Semangat Keislaman dan Kebangsaan Sejak Khairuzan (173 H) Hingga Habib Luthfi Bin Yahya*, Pekalongan: Menara Publisher, 2015

A. Khoirul Anam, dkk, *Ensiklopedia NU*, Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014

Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety,* penterjemah Astuti dan Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1998) cet. V

Martin Van Bruinessen, *Pesantren, Kitab Kuning dan Tarekat* (Jogjakarta: Gading Publishing, 2015) Cet. II

M. Junaid, *Tradisi Barzanji Sya’ban Masyarakat Bugis Wajo Tanjung Jabung Timur*, Jurnal Kontekstualita Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan Vol. 20 No. 1 tahun 2005

Ta’rifin, *Tafsir Budaya atas Tradisi barzanji dan Manakib,* Jurnal Penelitian Vol. 7 No. 2 tahun 2010

Wasisto Raharjo Jati, *Tradisi, Sunnah, dan Bid’ah: Analisa Barzanji dalam Perspektif Cultural Studies*, Jurnal el Harakah Vol. 14 No. 02 Tahun 2012

http://www.djarumfoundation.org/aktivitas/detail_kegiatan/284/5/kalung-permata-barzanji

Basapa

Sebagaimana kesulitan menentukan kapan awal pertama kali Islam masuk ke Nusantara, begitu pula yang terjadi dengan daerah Minangkabau. Secara umum sebagaimana diyakini oleh para sarjana Barat bahwa Islam masuk ke Nusantara abad ke-13 masehi. Sementara di Minangkabau agama lslam mulai berpengaruh pada abad ke-14 yang dibawa oleh para mubaligh dan pedagang.

Dengan masuknya agama lslam ke Minangkabau, hal tersebut memberikan pengaruh besar kepada masyarakat Minangkabau sehingga Islam menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari adat Minangkabau. Sejarahwan, Taufik Abdullah, bahkan pernah mengatakan bahwa, "Minangkabau merupakan salah satu daerah yang mengalami proses lslamisasi yang sangat dalam dan agama lslam telah menyatu dengan kehidupan masyarakat.

Begitu kuatnya pengaruh Islam ke dalam kehidupan masyarakat Minang sehingga dikenal suatu pepatah yang sangat populer bahwa di Minang "*Adat basandi sarak, sarak basandi Kitabulla*" yang mengandung pengertian bahwa setiap orang Minang adalah penganut Islam, dan jika tidak lslam berarti hilanglah keminangannya, karena adatnya yang bersendikan Kitabullah (Al Qur'an).

Sebagaimana pola umum yang berlaku tentang masuknya Islam ke Nusantara dengan jalan damai (*peaceful penetration*) yang mengakibatkan terjadinya proses harmonisasi antara adat istiadat dan ajaran Islam, masyarakat Nusantara pada umumnya dapat menerima ajaran Islam karena dianggap tidak bertentangan dengan hukum adat yang mereka miliki. Walaupun pada sedikit kasus ditemukan ketegangan antara ajaran Islam dan adat lokal yang masih dijalani masyarakat seperti kebiasaan berjudi. Ketegangan ini melahirkan konflik antara penganut ajaran lslam yang taat dan kelompok masyarakat yang masih ingin mempertahankan tradisi tersebut, yang kemudian di Minangkabau dikenal dengan nama Perang Paderi. Di beberapa daerah di Nusantara, ketegangan seperti ini juga bisa ditemukan, walau tetap diakui oleh para ahli bahwa Islam di Nusantara pada umumnya disebarkan dengan jalan damai.

Namun tetap tidak dapat dihindari bahwa pertemuan ajaran Islam dengan budaya lokal melahirkan suatu bentuk wujud adaptasi dan adopsi, terlebih dengan kuatnya pengaruh aspek esoterik ajaran Islam yaitu tasawuf yang ikut secara massif berpartisipasi di dalam penyebaran Islam di Nusantara. Salah satu bentuk adaptasi dan adopsi ajaran Islam dan budaya lokal ini di dalam tradisi orang Minang adalah *basapa*.

Ucapan orang Minang dengan istilah *basapa* sebenarnya berasal dari kata *bersafar* yang tidak lain adalah gabungan antara kata *ber* dan kata Safar. Kata Safar merupakan bulan kedua dalam penanggalan tahun Hijriyah. Pada

Makam Syekh Burhanuddin Ulakan.
Sumber: http://jalan2.com/

bulan Safar sebagian umat Islam berziarah ke komplek makam Syekh Burhanuddin yang terletak di Ulakan, Pariaman, pada hari Rabu setelah tanggal 10 pada bulan Safar. Tradisi berziarah ke makam Syekh Burhanuddin pada bulan Safar ini yang dikenal dengan nama *bersafar* yang dalam ucapan lidah orang Minang kemudian menjadi *basapa*. Menurut Fathurahman, penentuan acara *basapa* setelah tanggal 10 Safar berkaitan dengan hari yang diyakini sebagai tanggal wafatnya Syekh Burhanuddin Ulakan, yaitu 10 Safar 1111 H/1691 M.

Syekh Burhanuddin dikenal sebagai penyebar tarekat Syattariyah di Minangkabau. Namun meskipun Syekh Burhanuddin Ulakan adalah tokoh ulama tarekat Syattariyyah, tetapi dalam acara *basapa* ini, mereka yang hadir tidak saja berasal dari penganut tarekat Syattariyyah, melainkan juga masyarakat Muslim pada umumnya. Ritual *basapa* ini dilakukan untuk menghormati Syekh Burhanuddin yang dianggap telah berjasa dalam penyebaran tarekat Syattariyyah khususnya, dan Islam pada umumnya.

Dengan demikian tradisi *basapa* terkait erat dengan Syekh Burhanuddin penyebar tarekat Syattariyah di Minangkabau yang juga merupakan murid dari Syekh Abdurrauf Singkel. Berdasarkan sumber-sumber yang ada dilaporkan bahwa Burhanuddin dilahirkan di Padang Panjang pada abad ke-17 M yang memiliki nama kecil Pono. Setelah belajar Islam kepada seorang ulama terkenal di Lubuk Alung, Tuanku Madinah, maka atas saran gurunya tersebut Burhanuddin kecil diminta meneruskan menuntut ilmu kepada Syekh Abdurrauf Singkel di Aceh, seorang mursyid tarekat Syattariyah di Nusantara. Setelah belajar selama 13 tahun, Burhanuddin kembali ke Minangkabau, berlabuh di Pariaman.

Dalam berguru kepada Syekh Abdurrauf, Burhanuddin alias Pono mengalami ujian-ujian bagi ketinggian dan kebersihan ruhaninya, diceritakan:

Pada suatu hari Syekh Abdul Rauf memakan sirihnya, tiba-tiba tempat kapur sirihnya jatuh ke dalam kakus yang mana kakus

Maqbaroh Syekh Burhanuddin Ulakan.
Sumber: http://jalan2.com/

itu sangat dalam, yang telah dipakai bertahun-tahun. Tuan Syekh berkata: “Siapa di antara murid-muridku yang sudi membersihkan kakus untuk mengambil tempat kapur sirihku yang jatuh ke dalamnya?” Murid-murid yang banyak merasa keberatan, lantas Pono berkata bahwa ia sanggup mengambilnya dan mulailah Pono bekerja membersihkan sumur hingga tempat kapur sirih itu didapatnya, sehingga bertambah yakinlah Syekh Abdul Rauf. Selanjutya Syekh Abdul Rauf berdoa dan berkata, tanganmu akan dicium oleh Raja, penghulu, orang-orang besar dan murid-muridmu tidak akan putus-putusnya sampai akhir zaman dan ilmu kamu akan memberkati dunia ini.

Dalam cerita lain disebutkan saat Syekh Burhanuddin menyelesaikan studinya:

> *Setelah ujian tersebut dilaluinya, dan ilmu yang diberikan oleh Syekh Abdul Rauf sudah semuanya dipahami, maka Syekh Abdul Rauf merasa bahwa Pono sudah benar-benar mantap keimanannya sehingga digantilah nama Pono menjadi Burhanuddin yang berarti penyuluh agama, dan diberi gelar Syekh. Nama ini. diberikan pada saat Syekh Burhanuddin akan kembali ke Minangkabau dan beliau juga memberikan sebuah buku tuhfah dan empat lembar jubah, ikat pinggang dan sebuah kopiah dari negeri Yaman.*

Semua pemberian ini melambangkan tanda kebesaran dengan ilmu yang sudah penuh di dalam hati. Syekh Burhanuddin diminta kembali ke Minangkabau untuk megamalkan dan mengembangkan semua ilmu yang telah diperolehnya selama berguru di Aceh. Mulai saat itu resmilah Syekh Burhanuddin diangkat sebagai kalifah Syekh Abdul Rauf untuk daerah Minangkabau.

Sekembalinya Syekh Burhanuddin ke Minangkabau, bersama sahabat-sahabatnya mereka menyebarkan Islam dengan menekankan bahwa ajaran Islam tidak bertentangan dengan adat istiadat Minangkabau. Kesepakatan ini dibuat dengan menemui Yang Dipertuan Agung Raja Pagaruyung yang kemudian melahirkan keputusan Marapalam. Sejak itu Syekh Burhanuddin secara leluasa menyebarkan Islam di ranah Minang yang sejak saat itu lahirlah pepatah: "*Adat basandi Syara', Syara' basandi Kitabullah, Syara' mangato, Adat nan mamakaikan, Syara' mandaki, Adat manurun*." Sebagai balas budi atas jerih payah Syekh Burhanuddin di dalam penyebaran Islam ini, para pengikutnya kemudian menghormatinya dengan melakukan tradisi *basapa*.

Dalam praktiknya, pelaksanaan tradisi *basapa* dilakukan dua kali yang dikenal dengan istilah *sapa gadang* (Safar besar) dan *sapa ketek* (Safar kecil). *Sapa gadang* adalah upacara basapa pertama yang dilakukan setelah tanggal 10 bulan Safar yang diikuti oleh peziarah dalam jumlah yang besar yang berasal dari berbagai daerah di Sumatera Barat serta provinsi lainnya seperti Riau dan Jambi. Sementara *sapa ketek* adalah tradisi *basapa* yang dilakukan seminggu setelah *sapa gadang* dilakukan untuk menampung peziarah dari daerah Padang Pariaman dan masyarakat perantau dari Padang Pariaman, sekaligus menujuh hari dari hari wafatnya sang Syekh. Dalam kenyataannya pada *sapa ketek* peziarah yang datang juga berasal dari luar daerah Padang Pariaman.

Dalam aktivitas berziarah atau *basapa* ini banyak peziarah yang melakukan aktivitas-aktivitas yang berhubungan dengan ajaran agama Islam seperti: *pertama,* ziarah dan

Maqbaroh Syekh Burhanuddin Ulakan.
Sumber: http://jalan2.com/

berdoa; *kedua*, shalat, baik shalat wajib maupun sunnat; dan *ketiga*, dzikir.

Namun ada juga praktik-praktik yang masih dipengaruhi dari kepercayaan dan budaya lokal seperti mengambil pasir makam Syekh Burhanuddin, mengambil air sumur di komplek makam dengan tujuan-tujuan tertentu, meletakkan ramuan obat-obatan dan kemenyan di atas makam, mengambil air di *kimo* (kulit-kulit kerang besar), mengambil air batu ampa (batu pipih berwarna hitam yang terus disirami air pada saat *basapa*), membawa dan meletakkan hewan peliharaan seperti ayam dan kambing, atau meletakkan sesajen. Pada tahun-tahun sebelumnya bahkan, makam Syekh Burhanuddin yang ditutupi dengan kain tirai makam diambil oleh sebagian peziarah dengan jalan disobek sebahagiannya untuk tujuan-tujuan tertentu.

Dalam praktiknya *basapa* dapat dilakukan secara individual ataupun berkelompok: untuk yang melakukannya secara individual, tempat pelaksanaan dilakukan di lapangan di sekeliling makam dan di dalam masjid Syekh Burhanuddin. Sedang untuk yang melakukannya secara berkelompok, tempat pelaksanaan *basapa* di lapangan di dalam kompleks makam yang diberi dengan tanda tertentu ataupun yang tidak diberi tanda serta surau-surau yang ada di sekeliling makam. Peziarah lain ada yang memanfaatkan rumah-rumah penduduk dan daerah terbuka untuk melaksanakan *basapa*.

Tujuan utama para peziarah umumnya selain untuk melakukan ziarah ke makam Syekh Burhanuddin, juga untuk menunaikan atau melepas nazar, memperoleh kesehatan dan ketenangan.

Tradisi *basapa* dilaksanakan dimulai pada malam hari setelah shalat Maghrib sampai shalat Subuh besok paginya, baik pada *basapa gadang* maupun *ketek*. Ritual keagamaan yang dilaksanakan mulai dari shalat wajib, shalat sunnah, dzikir, berzanji, shalawat Nabi, dan pengajian agama dilaksanakan sesudah shalat Isya. Sementara aktivitas-aktivitas "tambahan" lain yang mengikuti ritual agama seperti mengambil pasir kubur, mengambil air sumur dan air kimo, mengambil air batu ampa dilakukan sesudah shalat Maghrib dan sebelum shalat Isya. Dengan masuknya waktu shalat Subuh besok harinya berakhirlah tradisi *basapa*.

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Adri Febrianto, *Sinkretisme dalam Upacara Basapa di Makam Syekh Burhanuddin*, Laporan Penelitian, Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu-ilmu Sosial, Universitas Negeri Padang, 2000

Oman Fathurahman http://oman.uinjkt.ac.id /2007/03/ritual-basapa-di-minangkabau.html

Berkah/Berkat/Barokah

Kata "berkah" atau "berkat" atau "barokah" berasal dari bahasa arab *al-barakah* (البركة). Di dalam kamus-kamus Arab, *al-barakah* memiliki arti pertumbuhan, pertambahan, kebaikan. Jika mengkaji konteks makna berkah yang ada di dalam Al-Qur'an dan hadits, maka berkah mengandung makna "manfaat" atau inti dari kebaikan sesuatu. Ar-Râghib al-Asfihânî mendefinasikan *al-barakah* sebagai *"tsubût al-khair al-ilâhî fî syai'* (tetapnya kebaikan Tuhan di dalam sesuatu)." (al-Asfihânî, 2000:87). Sementara dalam kamus Al-Munawwir, kata ini diterjemahkan sebagai nikmat (Munawwir, 1997:78). Dengan demikian, apabila sesuatu dikatakan berkah, artinya sesuatu itu memiliki banyak kebaikan dan kenikmatan yang bersifat tetap, karena dijadikan demikian oleh Allah Swt.

Kata berkah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi dua bentuk yang berbeda, yaitu "barokah" dan "berkat". Keduanya memiliki makna yang serupa tapi tak sama. "Berkah" dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008:179) yang masuk dalam kelas kata nomina memiliki makna 'karunia Tuhan yang mendatangkan kebaikan bagi kehidupan manusia'. Sedangkan kata "berkat" dalam KBBI Pusat Bahasa, memiliki dua makna yang berbeda (homonim). Kata berkat yang pertama memiliki empat makna, yaitu: 1. karunia Tuhan yang membawa kebaikan dalam hidup manusia; 2. doa restu dan pengaruh baik dari orang yang dihormati (guru); 3. makanan dan sebagainya yang dibawa pulang sehabis kenduri; 4. mendatangkan kebaikan atau bermanfaat (2008:179-180). Berdasarkan kelas katanya, kata berkat dalam arti 1, 2, dan 3 berkedudukan sebagai nomina. Sedangkan arti yang keempat merupakan verba yang digunakan dalam ragam cakap.

Sedangkan kata "berkat" yang kedua yang terdapat dalam KBBI berkedudukan sebagai partikel yang searti dengan karena dan akibat (2008:180). contoh: berkat bantuannya kami dapat pulang segera, sama dengan karena bantuannya kami dapat segera pulang.

Dalam ragam cakap (Jawa khususnya), lebih sering diucapkan berdasarkah pelafalan bahasa Arab /barokah/. Kata barokah yang digunakan dalam bahasa Indonesia merujuk pada rahmat/nikmat dari tuhan. Selain itu, juga merujuk pada berkah yang bermakna doa restu orang suci. Akan tetapi, pada dasarnya keduanya merupakan hal yang sama. Barokah dari kiai misalnya, merupakan berkah dari Tuhan. Mendapat berkah (barokah) dari Tuhan karena didoakan oleh orang yang suci. Jadi, pada dasarnya rahmat dan nikmat tetaplah dari Tuhan. Selain berkah dan barokah, kata berkat juga sering digunakan dalam ragam tutur (khususnya Jawa) yang sama persis artinya dengan arti yang ketiga dalam KBBI, yaitu makanan yang dibawa sepulang kenduri.

Dalam masyarakat tutur Jawa yang suka *otak-atik-gathuk* (cara mencari asal-usul dari yang sudah ada), berkat (biasa juga dilafalkan /brekat/) memiliki arti *mari dibrekno diangkat*, setelah diletakkan kemudian diangkat. Memang dalam kenduri yang berlaku dalam masyarakat begitu adanya. Makanan yang telah dibungkus dalam kotak atau wadah lain, dibagikan dengan cara diletakkan di hadapan peserta kenduri kemudian diangkat oleh masing-masing peserta untuk dibawa pulang.

Oleh karena sangat luasnya makna kata berkah tersebut, dalam Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia (TABI), kata berkah memiliki

Ribuan warga memadati sebidang tanah lapang di samping kompleks makam Ki Ageng Wonolelo, di Dukuh Pondok, Widodomartani, Ngemplak.
Sumber http://jogja.tribunnews.com/

sinonim yang tidak sedikit. Dalam TABI Pusat Bahasa, berkah bersinonim dengan bantuan, berkat, hidayah, hidayat, inayat, karunia, kebahagiaan, kurnia, pangestu, pertolongan, rahmat, restu, sempena, dan tuah (2009:83). Kata berkah ini berantonim dengan musibah.

Pada dasarnya, hidayah dan hidayat; kurnia dan karunia; bantuan dan pertolongan; rahmat, hidayah dan inayah; memiliki makna yang sama, dan sudah sering didengar oleh masyarakat luas. Yang terasa masih asing adalah *tuah* dan *sempena*. *Sempena* dalam KBBI diberi label (kl) yang berarti kata yang digunakan dalam ragam melayu klasik, *suah* jarang digunakan dalam percakapan dewasa ini dan searti dengan kata *tuah*. Kata *tuah* selain memiliki arti berkat (berkah) juga memiliki arti keramat dan sakti.

Dari sekian banyak pengertian barokah, berkah, dan berkat di atas, maka hidup seseorang akan indah bila digunakan untuk mencari berkah. Dengan kata lain, agar kehidupan dapat dinikmati dengan penuh kebahagiaan, maka seyogianya digunakan untuk mencari nikmat yang berasal dari Tuhan, bukan nikmat duniawi semata.

Dalam perkembangannya, umat Islam Nusantara kerap melakukan kegiatan mencari keberkahan hidup yang biasa dikenal dengan istilah *ngalap berkah* (jawa). *Ngalap berkah* adalah suatu kegiatan untuk mencari manfaat dan kebaikan dari suatu Dzat, benda, manusia atau sesuatu yang dianggap memiliki manfaat dan kebaikan yang dicari manusia tersebut. Dalam bahasa Arab *ngalap berkah* dapat disebut dengan istilah *tabarruk* yang kemudian di Jawa dikenal dengan *tabarukan*. Ber*tabarruk* dengan sesuatu berarti mencari berkah (manfaat/ kebaikan) dengan perantaraan sesuatu tersebut. (Ibnu al-Atsîr, 1/120).

Secara sosiologis, manusia, bahkan makhluk yang lain, memang mempunyai hasrat yang sama untuk menginginkan keberkahan hidup, baik dalam bentuk materi, kesehatan atau hal-hal lain yang dibutuhkan makluk tersebut. Nah, untuk mendapatkan berkah tersebut, manusia akan berusaha sekuat tenaga walaupun usaha tersebut belum tentu masuk akal atau baik bagi orang lain. Karenanya, praktik *ngalap berkah* dapat dilakukan pada tempat-tempat tertentu yang dianggap keramat (suci dan bertuah yang dapat memberikan efek magis), seperti kuburan para wali, pohon-pohon yang dianggap keramat atau bangunan-bangunan tua. Kegiatan

tersebut biasanya juga dilakukan pada waktu-waktu tertentu seperti, selasa kliwon, jumat kliwon atau hari-hari yang dianggap keramat.

Seiring dengan masuknya Islam ke Nusantara, tradisi *ngalap berkah* yang demikian itu "diislamisasi" dengan merubah orientasi dan tujuan ritualnya, bahkan ada juga yang dirubah bentuk ritusnya. Para pendakwah Islam awal seperti wali songo di Jawa, telah berhasil menyuntikkan nilai-nilai Islam dalam tradisi *ngalap berkah*, sehingga ia menjadi aktifitas yang dilakukan dengan cara berdoa dan munajat yang ditujukan hanya kepada Allah Swt, Dzat yang Maha Pemberi barakah. Cara lain untuk mendapatkan berkah misalnya adalah dengan bekerja keras, karena bekerja juga merupakan kegiatan untuk mencari keberkahan atau kebermanfaatan. Dengan demikian *ngalap berkah* tidak lagi berkaitan dengan sesuatu yang mistis (magis), tapi menjadi ritual yang ditujukan dan dipersembahkan untuk Allah Swt.

Dalam perkembangannya kemudian, *ngalap berkah* (*tabbaruk*) dikategorikan oleh para ulama menjadi dua macam yaitu; *tabarruk* yang diketahui secara pasti atau ada dalilnya bahwa sesuatu tersebut mendatangkan barokah, dan *tabarruk* yang dikategorikan salah kaprah karena bertentangan dengan ajaran Islam. Baik tabrruk kategori pertama dan kedua mencakup beberapa bentuk, bias tabarruk dengan perkataan dan perbuatan, tempat, waktu, makanan atau minuman dan dengan Nabi Saw.

Gambar berkat.
Sumber: http://sugitcakgit.blogspot.co.id/

Contoh *tabarruk* kategori pertama misalnya membaca Al-Qur'an, berdzikir, belajar ilmu agama dan mengajarkannya, makan dengan berjamaah dan menjilati jari sesudah makan (perkataan & perbuatan), i'tikaf di masjid, tinggal di Mekkah, Madinah atau Syam (tempat), beribadah di malam Lailatul Qodar, banyak berdoa di waktu sahur, shalat di sepertiga malam terakhir (waktu), meminum madu dan air zam-zam, memakai minyak zaitun, mengonsumsi jintan hitam (makanan & minuman), dan berebut ludah Nabi Saw, mengambil keringatnya, mengumpulkan rontokan rambutnya ketika beliau masih hidup, dan berziarah ke makan beliau.

Adapun contoh *tabarruk* kategori kedua (terlarang) adalah meminta kekayaan kepada Nyai Roro Kidul (penjaga laut selatan) di Yogyakarta, berobat dengan benda-benda keramat seperti keris dan semacamnya tanpa meminta pertolongan kepada Allah, berebut kotoran "Kyai Slamet" yang biasa dilakukan di Surakarta dan lain-lain. Kehadiran Islam di Nusantara telah berhasil memberikan warna profetik-monoteistik terhadap ritus keagamaan *ngalap berkah* yang telah menjadi tradisi dan diwarisi dari generasi ke generasi.

[M. Ulinnuha]

Sumber Bacaan:

Munawwir, A.W. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap,* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997).

Sugono, Dendy (peny.), *Kamus Besar Bahasa Indoesia Pusat Bahasa edisi keempat.* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008)

Sugono, Dendy (peny.), *Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia Pusat Bahasa,* (Jakarta: Mizan, 2009).

Ibnu al-Atsir, *an-Nihayah fi Gharib al-Hadits*, (Kairo: Bab el-Halabi, t.th.), Juz, 1

Bisyaroh

Pengertian

Bisyaroh secara bahasa berasal dari kata Bahasa Arab Bisya<rah yang berarti kabar gembira, dalam arti sebuah kabar gembira yang Allah turunkan kepada umatnya, baik melalui al-Qur'an maupun ucapan rasul. Umumnya dalam masyarakat Indonesia, istilah bisyaroh merupakan tanda terima kasih atas jasa yang telah dilakukan seseorang yang diminta untuk melakukan sesuatu dalam hal ibadah. Istilah Bisyaroh, lebih sering kita dengar dalam dunia Pondok Pesantren, dibandingkan dengan yang ada di masyarakat. Makna Bisyaroh dalam pondok pesantren adalah pesangon atau insentif. Pergeseran makna Bisyaroh dari "kabar gembira" menjadi "pesangon atau insentif", tidak terlepas dari tradisi dan kebudayaan yang ada di dalam Pondok Pesantren.

Pada saat ini, kususnya di kalangan pesantren, Istilah Bisyaroh (pesangon) digunakan untuk sebutan gaji atau bayaran terhadap para pengurus atau ustad atas dasar jasa layanan, atau jasa pengajaran di podok pesantren. Pemahaman ini, bisa anda jumpai dalam pondok pesantren salaf, seperti; Pondok pesantren Kempek, Babakan, Lirboyo, Sarang, dan sebagainya. Secara keumuman dalam pesantren, jumlah Bisyaroh itu tidak besar, tidak seperti gaji atau honor yang biasa diterima oleh para pekerja pada umumnya. Hal ini di karenakan, mereka tidak bertujuan untuk berkerja, melainkan untuk tujuan mulia, yaitu mengharap barokah (berkah) dan khidmah (pengabdian) terhadap kiai. Bisyaroh dalam dunia pesantren, lebih pada sikap penghargaan kiai terhadap para pembantunya (pengajar dan pegaiwai yang lain) atas sesuatu yang mereka kerjakan, walaupun, mereka tidak menghapkannya, dalam arti, tanpa bisyaroh pun mereka akan tetap melakukan hal tersebut.

Penulis juga menjumpai atau menemukan istilah bisyaroh dalam masyarakat kususnya di daerah Indramayu. Istilah Bisyaroh yang penulis temukan di masyarakat Indramayu adalah untuk menunjukkan tanda terima kasih atas jasa seseorang yang telah melakukan sesuatu dalam hal ibadah, seperti; bisyaroh untuk mubaliq (penceramah), bisyaroh untuk pemimpin tahlil, dan bisyarah untuk para pemimpin dalam acara-acara keagamaan yang lainnya. Penulis juga menjumpai penggunaan istilah tersebuat dalam masyarakat Cirebon, Jombang, dan Kediri. Hasil wawancara penulis di daerah Indramayu, menunjukkan bahwa istilah bisyaroh berasal dari kalangan pondok pesantren, yang kemudian digunakan dalam masyarakat. Menurut penulis, ini merupakan salah satu contoh terjadinya komunikasi atau hubungan pesantren dengan masyarakat sekitarnya.

Bentuk Bisyaroh

Jenis dari Bisyaroh yang diberikan kepada seseorang sangat beragam, sesuai dengan apa yang dimiliki dan kegiatannya. Bisyaroh tersebut, ada yang berbentuk barang kebutuhan sehari-hari, (besar, pakaian, peralatan mandi, dan lain-lain) dan ada juga yang berbentu uang, sesuai dengan kebiasaan dari masing-masing daerah. Biasanya bentuk bisyaroh di pondok pesantren yang diberikan kepada para pegaiwainya, berupa; beras, peralatan mandi, dan uang, yang cukup dalam waktu satu bulan dengan hidup yang sederhana. Hal ini berbeda, dengan bisyaroh yang di terima

oleh para mubalig (penceramah). Para mubalig menerima bisyarah dalam bentuk makanan dan uang.

Tradisi Bisyaroh

Kita sepakat bahwa pondok pesantren adalah lembaga pendidikan keagamaan yang mandiri, baik dari segi materi (kebutuhan keluarga dan operasional pesantren), maupun non materi (kulikulum pesantren). Hal ini, dapat dilihat dari segi masih tetap eksisnya lembaga tersebut dalam kurun waktu yang panjang. Pondok pesantren dengan sosok figure besar seorang kiai akan terus mengelola pondok pesantrennya agar tetap eksis, baik dari segi kurikulum, peekonomian dan lulusan yang diinginkan, serta mempertahankan pesantrennya agar tetap menjadi pilihan ditengah-tengah lembaga-lembaga pendidikan yang lain.

Salah satu kontrol kiai dalam memenuhi kebutuhan materi, baik untuk kepentingan keluarga ataupun pesantrennya, dengan cara membuat usaha. Usaha yang biasa digeluti oleh para kiai adalah pertanian dan perdagangan. Kiai dalam memenej usahanya, butuh terhadap para pegawai yang keumuman adalah para santrinya, yang dianggap memiliki kapasitas atau dengan pertimbangan-pertimbangan lain. Disisi lain, kedewasaan santri dan kemauan mereka untuk mandiri (tidak bergantung lagi pada orang tua) serta keinginan mereka untuk meringankan beban orang tua, ada beberapa santri yang ikut serta mengabdi di pesantren sebagai dewan asatidz dan khodim. Hal ini, akan terjadinya komunikasih antara kiai dan santri lebih inten.

Menurut Mansur Hidayat dalam penelitiannya tentang, *Model Komunikasi Kyai dengan Santri di Pesantren Raudhatul Qur'an An-nasimiyyah*, menyatakan bahwa komunikasi antara kiai dengan santri terjadi sangat inten, baik melalui lembaga yaitu pesantren, maupun secara langsung. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa sifat komunikasi kiai ke santri adalah intruksi yang mutlak, sedangkan model komunikasi santri kepada kiai adalah terbatas dalam lingkup persoalan tertentu. Menurutnya komunikasi seperti ini, akan melahirkan sikap keseganan santri kepada kiai, dan model komunikasi ini, akan lebih mudah dalam proses transfer of knowledge, serta dipandang cukup ideal dalam pendidikan akhlak.

Penjelasan di atas, menunjukkan adanya hubungan (komunikasih) timbal-balik antara kiai dan santri dalam mengembangkan pendidikan dan perekonomian pesantren, yang bersifat kelembagaan dan personal. Hubungan ini, bukan hanya hubungan antara guru dan murid, tetapi juga hubungan kemitraan dalam membangun dan mengembangkan pondok pesantren. Penulis berpendapat bahwa hubungan kemitraan dan kebaikan kiai ini, yang memunculkan sejarah adanya istilah bisyaroh dalam pondok pesantren.

Manajemen unik yang ada di pondok pesantren, akan susah bahkan mustahil untuk di praktikkan ke dalam lembaga-lembaga pendidikan yang lain, di luar pondok pesantren. Lembaga pendidikan di luar pesantren akan kesusahan dalam menjaring tenaga handal, bila menggunakan system bisyaroh dalam menggaji karyawannya. Ada beberapa penelitian bahwa system bisyaroh adalah salah satu dari kelemahan pondok pesantren, dengan alasan minimnya bisyaroh yang diterima pegawai. Hal ini akan berdampak pada sebagian pegawai yang kurang puas dengan minimnya insentif, atas dasar tesebut, kemudian pegawai akan bercabang dengan mencari pekerjaan lain agar dapat mencukupi kebutuhan hidupnya. Penulis tidak sependapat dengan kesimpulan tersebut. Hemat penulis, hal tersebut, kemungkinan besar ada dilembaga pendidikan yang lain, bukan pondok pesantren, dengan alasan, tujuan para pegawai di pondok pesantren bukan untuk bekerja, berbeda dari lembaga-lembaga yang lain.

Pada awalnya, masyarakat Indonesia juga memiliki tradisi yang menyerupai system bisyaroh, yang kita kenal dengan gotong-royong. Kita masih menjumpai, masyarakat dengan inisiatifnya sendiri akan membantu tetangganya yang sedang memiliki hajat atau musibah, tetapi tradisi ini, lama kelamaan sudah mulai luntur, seiring dengan perubahan social budaya masyarakat.

Kesimpulan

Model penggajian bisyaroh (pesangon) hanya dapat di praktikkan dalam dunia pesantren, dan akan kesulitan jika dipraktikkan pada lembaga-lembaga yang lain. Hal yang membedakan hal tersebut yaitu;

1. Tujuan pegawai (khodim) di pondok pesantren bukan untuk bekerja, tetapi pengabdian (mencari berkah/barokah), berbeda dari tujuan para pegawai pada lembaga-lembaga lain, di luar pondok pesantren.
2. Para pegawai di pondok pesantren keumumannya adalah para santri (murid) pondok tersebut.
3. Para pegawai di pondok pesantren keumumannya belum menikah, sehingga kebutuhan materi masih relative minim.
4. Kaderisasi atau regenerasi para pegawai di pondok pesantren berjalan dinamis.

[Ayatullah]

Sumber Bacaan

M. Dian Nafi' dkk, *Praksis Pembelajaran Pesantren* (Yogyakrta: Forum Pesantren, 2007)

Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi, esai-esai pesantren*, (yogyakarta: LKiS, 2001)

Abdurrahman Wahid, *Prolog, Pesantren Masa Depan; Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, ed. Marzuki Wahid dkk. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999)

Mansur Hidayat, *Model Komunikasi Kyai dengan Santri di Pesantren*, Jurnal Komunikasi ASPIKOM, Volume 2 Nomor 6, Januari 2016

Buka Tableg

Dalam Islam nusantara, rumah (Jawa: *Omah*) adalah bagian dari proses meneguhkan sikap mental keislaman dalam keluarga. Rumah disamping sebagai tempat berlindung dari dingin, panas dan mara bahaya dari luar, juga sebagai media pemagangan budaya berbasis nilai-nilai Islam baik dalam hubungan dengan Allah Swt, sesama manusia, dan juga sekaligus dengan lingkungannya menuju kebahagian hidup dunia dan akhirat. Maka proses mendirikan rumah di nusantara merupakan salah satu momentum penting yang diawali dengan persiapan lahir maupun batin yang bersih dan suci melalui ritual khusus yang disebut dengan *buka tableg*.

Buka tableg atau sering disebut *buka pandeman* merupakan prosesi ritual yang diselenggarakan sebelum penggalian *tableg* atau *pandeman* (fondasi) rumah. Kata *Buka tableg* dari bahasa Jawa *buka* berarti membuka atau memulai, dan *tableg* berarti fondasi. Maka *buka tableg* bermakna membuka atau memulai pembangunan fondasi rumah yang sangat penting bagi ketahanan sebuah rumah.

Fondasi rumah memiliki fungsi sangat penting, yaitu untuk menahan beban berat dari semua komponen di atasnya. Sebuah bangunan yang baik untuk rumah, baik itu bangunan bertingkat tinggi ataupun berukuran kecil, kekuatan utamanya terletak pada fondasinya. Karena itu dalam membuat fondasifondasi perlu mempertimbangkan jumlah konstruksi yang akan berada di atas fondasifondasi tersebut. Pertimbangan ini selain untuk memastikan kekuatan fondasifondasi bangunan di atasnya, efisensi biaya juga sebagai dasar estetika sebuah rumah.

Fondasi rumah (Tableg)
Sumber: desainrumahmini.com

Kesadaran akan pentingnya fondasi rumah juga dibarengi dengan kesadaran eksistensi adanya situasi dan kondisi dimana rumah itu dibanguan. Si calon penghuni sebagai pribadi yang beragama Islam sangat sadar akan adanya dunia lahir dan dunia batin. Fondasi rumah adalah aspek lahir dalam memperkuat struktur bangunan, sementara terhindarnya dari gangguan "dunia lain" serta dimensi etik dan estetik dalam fondasi rumah adalah aspek dunia batin yang tak tampak, namun bisa dirasakan dan dihayati.

Kesadaran diri batiniah inilah yang dalam tradisi Jawa disebut *pramana,* sehingga bagi umat Islam hal sebagai wujud kewaspadaan dalam menjalani hidup termasuk ketika akan mendirikan rumah, *buka pandeman*. *Pramana* muncul apabila jiwa manusia dalam keadaan *nglilir* (bangkit). Sementara kebangkitan jiwa akan memupuk nurani yang terang (Endraswara, 2016: 242).

Ritual *buka tableg* adalah bagian dari upaya membangikutkan jiwa batin calon penghuni rumah agar rumah yang akan dibangun ini bisa megantarkan penghuninya mendapatkan

pepadhang (cahaya penuntun) sehingga tercipta keluarga harmonis (*sakinah mawaddah wa rahmah*).

Persiapan *Ritual Buka Tableg*

Waktu pelaksanaan ritual *buka tableg* bukanlah sembarangan, tetapi merupakan hari tertentu yang didapatkan dari "orang pintar" yang biasanya adalah kiai sepuh yang dianggap memiliki kelebihan secara spiritual. Ada perhitungan khusus untuk mengawali mendirikan rumah atau *buka tableg.* Mengapa perhitungan atau dalam Jawa disebut *pèthungan* Jawa dianggap penting, hal ini tak lepas dari alam pikiran Jawa yang selalu asosiatif. Meskipun setiap hari adalah sebagai hari yang berpotensi untuk melakukan kebaikan, namun dunia diciptakan selalu berpasangan, misalnya ada laki-laki dan perempuan, ada baik dan buruk, ada *swarga* dan ada neraka. *Swarga* diasosiakan sebagai tempat yang enak membahagiakan, sementara neraka sebagai tempat yang tidak enak menyengsarakan.

Seperti dimaklumi bersama bahwa dunia Jawa memiliki *ngelmu titen,* maka segala sesuatu harus diupayakan benar-benar *cocog* (cocok, sesuai). Prinsip *cocog* dalam tradisi Jawa inilah sebagai buah dari *ngelmu titen,* yaitu ilmu yang berlandaskan kebiasaan yang berulang-ulang, dicatat, direnungkan, dan diamalkan (Endraswara, 2016: 27). Orang Jawa dan beberapa suku di nusantara berpegang pada prinsip *cocog* dan *ngelmu titen* sebagai salah satu rujukan dalam meniti arah hidupnya termasuk dalam mendirikan rumah.

Maka dalam mendirikan rumah, orang Jawa umumnya menggunakan perhitungan *memet* (sungguh-sungguh) dengan memperhatikan baik buruknya bulan menurut *ngelmu titen*, meski hal ini tidak sebagai sebuah kemutlakan. Pertimbangan bulan tersebut antara lain: (1) *Muharram* atau *Suro* biasanya akan mendapatkan kesusahan, sakit susah obatnya: (2) *Sapar* menunjukkan sakit-sakitan, namun tidak sampai mati; (3) *Rabingulawal*, menanam tidak jadi, mandeg di tengah jalan; (4) *Rabingulakir*, mendapat anugerah, keinginan terpenuhi dan menanam berhasil; (5) *Jumadilawal*, prihatin, hati gelap, kekurangan rezeki; (6) *Jumadilakir*, banyak rezeki, tetapi tidak bermanfaat, kecurian, sering kena denda; (7) *Rejeb*, sering sedih, menanam tidak jadi, sering kisruh; (8) *Sakban*, banyak, rezeki, apa yang dicita-citakan tercapai; (9) *Ramelan*, selalu sengsara, banyak orang iri, dan kena masalah; (10) *Sawal*, prihatin, orang lain iri, sering kena masalah; (11) *Dulkangidah*, selalu dikasihi sanak saudara dan orang tua; (12) *Besar*, banyak rezeki. Selain bersasarkan bulan, penentuan pendirian awal pendirian rumah juga sering berdasarkan pertimbangan hari kelahiran melalui suatu perhitugan khusus (Endraswara, 2016: 132-133).

Sekali lagi itu semua berdasarkan *ngelmu titin* Jawa. Namun begitu Islam sudah mulai masuk di nusantara, terutama di Jawa melalui kiprah para *Walisongo,* sedikit mengalami pergeseran. *Ngelmu titen* tetap dimanfaatkan, namun diiringi dengan ritual doa dan ketulusan niat dalam mendirikan rumah. *Ngelmu titen* adalah bagian dari kearifan lokal namun perlu "disyahadatkan" bahwa kebaikan sebuah hunian tidak semata-mata ditentukan oleh bulan atau hari, tetapi faktor anugerah dari Sang Pencipta, Allah Awt.

Maka pola akulturasi tradisi dan Islam dalam mendirikan rumah itulah yang kemudian diwujudkan dalam bentuk ritual *buka tableg* yang dimulai pada hari-hari yang terpilih tadi, meskipun tidak terlalu kaku. Hari apa pun prinsipnya bisa saja mendirikan rumah atau *buka tableg,* namun yang terpenting adalah diringi dengan doa sebagaimana tertuang dalam prosesi *buka tableg*.

Prosesi Ritual *Buka Tableg*

Ritual ini dilakukan dengan menggelar *bancakan* atau *slametan* yang biasanya diiringi dengan doa *rasulan* (doa dengan wasilah Kanjeng Rasul Muhammad SAW) atau *manaqiban* (doa dengan wasilah Waliyyulah Syaikh Abdul Qadir al-Jilani) di tempat yang akan didirikan rumah itu. Untuk memeriahkan acara tersebut, biasanya *shāhibul hājat* (yang punya gawe) mengundang

saudara/keluarga dan tetangga sebelah yang dipimpin oleh kiai langgar atau kiai kampung untuk berdoa dengan maksud agar semua rencana pembangunan rumah bisa berjalan lancar, tidak ada halangan serta mendapatkan kemudahan dalam menyelesaikan rumah tersebut. Keterlibatan keluarga dan tetangga sebelah dalam bancakan *buka tableg* tersebut sebagai wujud kesadaran sosial calon pemilik rumah bahwa dirinya tidak bisa hidup tanpa orang lain, maka dalam mengawali pendirian rumah tersebut juga tak lepas dari peran orang lain.

Namun sebelum acara *buka tableg* dimulai ada *ubarampe* yang dipersiapkan sebagai wujud sesajian yang akan dipersembahkan untuk para hadirin yang budiman. Simbol-simbul ritual yang diwujudkan dalam bentuk bermacam-macam *ubarampe* merupakan ekspresi atau pengejawentahan dari penghayatan dan pemahaman akan "realitas yang tak terjangkau" sehingga menjadi "sangat dekat".

Dengan berbagai simbul-simbul dalam ritual dan *ubarampe* tersebut terasa bahwa Allah SWT selalu hadir dan terlibat dan "menyatu" dalam dirinya (*manunggaling kawulo Gusti*). Hal ini juga sebagai kesadaran manusia bahwa dirinya adalah *tajalli*, atau bagian yang tak terpisahkan dari Sang Pencipta (Sholikhin, 2010: 49; Endraswara, 2016: 230). Beberapa ubarampe untuk ritual buka tableg tersebut antara lain:

a. Bubur *abang-putih* (*merah-putih*) sebagai perlambang mengingatkan kejadian manusia yang terdiri dari darah merah dan darah putih dan sekaligus sebagai lambang keberanian (merah) dalam menegakkan kebenaran dalam berkeluarga (putih).

b. *Ingkung* ayam jantan, yaitu daging ayam jago matang yang diikat masih utuh seperti sedang bersujud, diasosiasikan agar manusia selalu *njungkung* (bersujud). Ingkung jago juga sebagai lambang pentingnya menghilangkan nafsu sok jagoan dalam hidup sehingga yang tersisa adalah rasa empati, ramah dan cinta kasih.

c. Nasi *tumpeng* dan lauk-pauk secukupnya yang dihias mengitari *tumpeng* dilengkapi *kuluban urap* sayur alami dari kebun. *Tumpeng* yang terbuat dari nasi kuning dengan dibuat meninggi sebagai wujud kepasrahan total kepada Dzat Yang Maha Tinggi *(al-Aliy)* dan pemberi rizki (*al-Razaq*) serta harmoni dalam mambangun relasi sesama manusia dan dengan lingkungan sekitar. Sementara lauk-pauk dan *kluban urap* sebagai pengingat pentingnya menjaga kesimbangan lingkungan semesta alam baik dari dunia binatang (*fauna*) maupun dunia tetumbuhan (*flora*).

Nasi Tumpeng dan seperangkat kuluban/ lauk yang biasa digunakan untuk pelengkap ritual buka tableg

Gambar 2 (Koleksi Nur Said):

d. *Jadah pasar* atau jajan pasar, yaitu belanjaan jajan yang dibeli dari pasar tradisional. Jajan pasar adalah lambang dari *sesrawungan* (hubungan kemanusiaan, silaturrahim) dan sekaligus lambang kemakmuran. Hal ini diasosiasikan bahwa pasar pusat bertemunya berabagai lapisan masyarakat dan sekalgus tempat bermacam-macam barang hasil pertanian dan juga jajan tardisional yang khas nusantara. Di pasar inilah setiap orang bisa menemukan apa saja dan semua kebutuhan akan terpernuhi.

e. Kembang *setaman*, yaitu bermacam-macam bunga (*setaman,* satu taman) yang biasanya terdiri dari lima atau tujuh macam kemudian dicampur dalam air di baskom juga sebagai wujud persembahan kepada Yang Maha Indah. Tujuh bunga dalam bahasa Jawa (*pitu*), harapannya mendaptkan *pitulungan* (pertolongan)

dari Allah SWT dalam menggapai cita-cita dan harapan yang mementaskan nilai-nilai rukun Islam yang lima (dilambangkan dengan lima warna bunga). Bunga adalah simbol keindahan dengan harapan agar kehidupan yang akan dilalui melalui rumah tersebut bisa dinikmati dengan indah baik dalam keluarga, dengan tetangga maupun dalam masyarakat yang lebih luas (Said, 2012: 89; Triyanto, 2001: 186-187; Santoso, 2001). Di harapkan rumah yang sedang dibangun ini nantinya bisa menjadi tempat hunian yang menenteramkan sehingga para penghuninya selalu betah di rumah bagai di taman yang selalu membuat siapa pun betah berlama karena keindahannya tadi.

Begitu sarana atau *ubarampe* sudah disiapkan, maka seorang kiai kampung yang dipasrahi untuk mewakili tuan ramah, mengantarkan atau menyampaikan tujuan dari ritual tersebut kepada masyarakat atau tetangga sebelah yang hadir untuk ikut *sambatan*, yaitu gotong royong menggali tanah untuk *buka pandeman*/tableg.

Acaranya biasanya diselenggarakan di hamparan tanah terbukayang akan didirikan rumah dengan menggelar tikar secukupnya. Rentetan acara antara lain diawali pembukaan dengan membaca surat *al-Fatihah* yang pahalanya disampaikan kepada Nabi terpilih, Muhammad Saw, para sahabat, dan juga keluarganya. Juga disampaikan kepada para wali, ulama dan guru-guru yang telah wafat yang berperan dalam menyampaikan ajaran Islam masuk dalam diri yang punya hajat dan manusia pada umumnya. Hadiah surat *al-Fatihah* juga ditujukan secara khusus kepada orang tua, sanak saudara serta semua kaum Muslimin dan Muslimat yang telah mendahului menghadap Sang Pencipta.

Setelah pembukan dengan *hadlrah* atau tawasul tersebut sudah lengkap, maka dilanjutkan doa *rasulan* atau sebagian dengan pembacaan *manaqib* Syekh Abdul Qadir Jilani. Doa *rasulan* memang doa khusus yang isinya banyak pujian-pujian terhadap Nabi Muhammad SAW atas kemuliaan dan keteladanannya sebagai wasilah dalam berdoa kepada Allah Swt.

Semua itu dilakukan sebagai tawasul kepada kekasih Allah yaitu para nabi dan juga para *waliyyullah* yang diyakini memiliki keberkahan atas ridla Allah Swt.

Begitu doa selesai, maka dilanjutkan makan bersama atas sesajian yang telah dipersiapkan sebelumnya. Sebagian sajian dimakan oleh khalayak yang hadir di tempat ritual, namun sebagian yang lain juga dibagikan kepada tetangga sebelah yang terdekat dan sekaligus sebagai penanda dan *kulo nuwun* (mohon permisi) bahwa segera akan ada warga baru yang menghuni di lingkungan itu yakni yang sedang *buka tableg*.

Pemaknaan dan Kontekstualisasi

Mencermati prosesi dalam ritual *buka tableg* yang berkembang dalam tradisi Islam di Jawa menunjukkan bahwa pengaruh Islam sangat kuat meskipun aspek kejawaannya juga kental. Do'a yang dipanjatkan semua tujuan akhirnya adalah kepada Allah Swt. Kalau dalam praktikpraktiknya dengan menghadirkan shalawat dan pembacaan *manaqib* Syaikh Abdul Qodir Jilani, hal itu sebagai ikhtiar dalam memperkuat komunikasi dengan Allah SWT melalui orang yang dicintaiNya yakni para Nabi dan para wali.

Terlihat juga dalam mengawali ritual *buka tableg* didahului dengan doa-doa khusus serta pembacaan Surat *al-Fatihah* yang ditujukan kepada para Nabi, keluarga dan sahabatnya. Juga ditujukan kepada para wali, para guru, serta para leluhur yang telah wafat, khususnya kepada orang tua, keluarga dan orang-orang saleh (*shālihin*), serta kaum Muslimin dan Muslimat. Kesadaran ini menunjukkan bahwa ritual *buka tableg* sebagai momen untuk selalu mengingat asal-usulnya (*sangkan paraning dumadi),* dengan mengingat para leluhur yang sudah meninggal sebagai isyarat rumah hanyalah sebagai tempat singgah sementara. Karena itu kesadaran dan niat yang bulat bahwa rumah sebagai media dalam memerankan diri sebagai hamba dan khalifatullah di bumi menjadi fondasi dalam menempuh hidup di rumah baru yang akan dibangun itu.

Maka ketika rumah sudah jadi, harus tetap memiliki kesalehan sosial terutama kepada kepada tetangga sebelah dengan selalu berbagi kebaikan sebagaimana ketika *buka tableg* juga berbagi dengan sedekah makan bersama dan *sambatan*, gotong royong *buka tableg*. Momentum *buka tableg* mengingatkan diri betapa menusia sebagai makhluk sosial tidak akan bisa hidup tanpa partisipasi orang lain. Tetapi semakin kerja sama yang kuat maka fondasi rumah juga akan kuat, sebagaimana *tableg* yang terdiri dari pasir, batu, kapur, air serta para tukang batu yang menyatu akhirnya terciptalah fondasi rumah yang kokoh sehingga membuat rumah nantinya tetap tegak berdiri meskipun hujan, angin dan panas akan selalu menerpanya. Inilah indahnya kebersamaan dalam buka tableg.

[Nur said]

ايكيلاه دعاء رسول/ رسولان

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اسمع مسامع مجامع في اذان الاذهان في قوالب
قلوبنا الحلاوة تلاوة كتابك وزحزح عن ابصارنا
بصائرنا جلباب عقدة الغفلة عن اليم عقابك واروح
ارواحنا وارج ارجائنا في نعيم ثوابك واجعلنا يا رب
الطالبين الراغبين العاكفين الساجدين لباب احبابك
جاه النفس عن النفس ذو الكونين وواسطة النظام
عقد الثقلين لابس قاب قوسين للنبي الذي نطقه
بالكلام الفصيح الصريح الصحيح جذع الشجرة المختوم
برقم الصامة المتصرف في عرصات القيامة بمقام
المحمود وماء الحوض المورود ولواء الحمد الممدود لصاف
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ابن عبد الله ابن
عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما والحمد لله رب العالمين

Teks Doa Rasul/Rasulan

Dokumen Nur Said

Sumber Bacaan

Endraswara, Suwardi, Prof. Dr., (2016). *Falsafah Hidup Jawa, Menggali Kebijakan dari Intisari Filsafat Jawa*. Yogyakarta: Cakrawala.

Said, Nur. (2012). *Tradisi Pendidikan Karakter dalam Keluarga, Tafsir Sosial Rumah Adat Kudus*. Kudus: Brillian Media Utama.

Santoso, Revianto Budi. (2000). *Omah; Membaca Makna Rumah Jawa,* Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

Sholikhin, Muhammad, KH. (2010). *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi.

Triyanto. (2001). *Makna Ruang & Penataannya dalam Arsitektur Rumah Kudus.*Semarang: Kelompok Studi Mekar.

C

Cigawiran
Cium Tangan

Cigawiran

(Garut, Jawa Barat)

Cigawiran adalah seni tarik suara Islam Nusantara yang berasal dari desa Cigawir, Garut, Jawa Barat (Sunda). Tembang Cigawiran berbeda dengan tembang-tembang khas Sunda lainnya, seperti Cianjuran dan Ciawian, karena selain memiliki cengkok dan karakter yang khas, Cigawiran juga sangat kental dengan nuansa Islaminya. Cigawiran bisa dikatakan salah satu produk seni-budaya hasil akulturasi antara agama Islam dengan budaya lokal.

Cigawiran menjadi jenis seni tembang dan budaya Islam Sunda yang unik karena berasal dan lahir dari rahim pesantren yang notabena adalah basis utama perkembangan dakwah agama Islam di Nusantara.

Dalam sejarahnya, tembang Cigawiran dikembangkan oleh Raden Hadji Djalari pada tahun 1823 M. Beliau adalah salah seorang ulama dari desa Cigawir, Garut, yang juga mengasuh sebuah pesantren di sana. Raden Hadji Djalari bukan hanya piawai dalam ilmu-ilmu agama Islam, tetapi juga mahir dalam kesenian Sunda, utamanya kesenian tembang.

Ia pun mulai menggunakan seni tembang Sunda sebagai sarana berdakwah, agar pesan-pesan luhur ajaran agama Islam mudah diterima semua kalangan masyarakat Sunda. Pesan-pesan luhur ajaran agama Islam dituangkan dalam bentuk "guguritan" (puisi Sunda, atau *pupuh* dalam tradisi Jawa) yang beraturan dan sarat akan keluhuran nlai-nilai sastrawi. Syair-syair itu kemudian dilantunkan dengan suara yang indah dan nada yang khas. Maka terciptalah tembang langgam Cigawiran yang .masyhur itu

Selain menyampaikan pesan-pesan luhur ajaran agama Islam, Cigawiran juga menyampaikan nilai-nilai budaya dan tata karama Sunda yang khas, petuah-petuah yang berkaitan dengan aspek-aspek kebenaran dalam kehidupan, termasuk di dalamnya tentang keindahan alam Sunda yang tiada banding.

Sumber: http://www.kangkamal.com/

Pada perkembangannya, tradisi Cigawiran kemudian diteruskan, dilestarikan, dan dikembangkan oleh panerus H. Djalari dari generasi ke generasi, mulai dari Raden Hadji Abdullah Usman, Raden Muhammad Isa, hingga pada generasi kontemporer yang diampu oleh Raden Agus Gaos,

Raden Muhammad Amin dan Raden Iyet Dimyati.

Salah satu contoh dari syair tembang Cigawiran adalah syair tembang "Bubuka Lagu Ela-Ela" (Sinom);

Bismillah wiwitan kedah
Muji ka Gusti Hyang Widi
Salawat sinareng salam
Mugi tetep ka kanjeng Nabi
Miwah ka sakumna jalmi
Anu turut sarta tumut
Kana pilacak anjeuna
Kukuh pengkuh teu (tur?) gumingsir
Deungdeung mayeuh
Dugi ka poe kiamat
Cigawir ma'na nu asan (?)
Cai nu ngalir na gawir
Dugi ka yaumal jaza
Mugi ulah saat deui
Urang sungsi tur pilari
Pibekeleun geusan hirup
Aya naon di jerona
Sihoreng ujudna seni
Nu dicandak
Ku para alim ulama

Tembang Sunda Cigawiran biasanya dilantunkan oleh penembang lelaki atau perempuan secara perorangan. Cigawiran dilantunkan dalam majlis pengajian, acara-acara keagamaan, atau bahkan perayaan upacara tradisional dan hajatan. Termasuk yang membedakan Cigawiran dengan tembang Sunda lainnya, adalah Cigawiran dapat dinyanyikan secara berjamaah, yang biasanya dilakukan pada acara-acara pengajian.

Hingga saat ini, wilayah perkembangan Cigawiran masih berada di sekitaran pesantren di Cigawir, dan belum meluas ke luar wilayah tersebut. Pesantren-pesantren di Cigawir lah yang menjadi media yang mewadahi, menjaga, melestarikan, dan mengembangkan tradisi seni khas Islam Sunda-Nusantara ini.

[A. Ginanjar Sya'ban]

Bahan Bacaan:

Budiwati, D.S. 2003. Tembang Sunda Cigawiran: Sosialisasi Nilai-Nilai Budaya dan Fungsi Tembang Sunda Cigawiran Pada Kehidupan Masyarakat Cigawir. Bandung. Tesis Universitas Pendidikan Indonesia.

Cigawiran. Dinas Budaya dan Pariwisata Kabupaten Garut. www.pariwisata.garutkab.go.id

Rahmi, Isna Asri (2015). Rumpaka Tembang Pesantren Hariring Dangding Cigawiran Karya K.R. Iyet Dimyati: Kajian Struktural dan Semiotik. Bandung. Skripsi Universitas Pendidikan Indonesia.

Cium Tangan

Budaya merupakan kristalisasi nilai dan pola hidup yang dianut suatu komunitas. Budaya tiap komunitas tumbuh dan berkembang secara unik, karena perbedaan pola hidup komunitas itu. Salah satu sumber terbentuknya budaya dalam suatu komunitas adalah agama. Sebagai agama mayoritas yang dianut oleh bangsa Indonesia, sedikit banyak ajaran Islam membentuk kebudayaan bangsa Indonesia, salah satunya adalah tradisi cium tangan.

Tradisi cium tangan lazim dilakukan sebagai bentuk penghormatan dari seorang anak kepada orang tua, dari seorang awam kepada tokoh masyarakat atau agama, dari seorang murid ke gurunya. Untuk yang terakhir ini menjadi *trend* tersendiri terlebih menjelang dilaksanakannya ujian nasional (UN) di sekolah atau madrasah. Tidak jelas dari mana tradisi ini berasal, namun ada dugaan kebiasaan ini berasal dari pengaruh budaya Arab yang tentunya berasal dari ajaran Islam. Di Eropa lama, dikenal tradisi cium tangan juga, tetapi sebagai penghormatan seorang pria terhadap seorang wanita yang bermartabat sama atau lebih tinggi. Dalam agama Katolik Romawi, cium tangan merupakan tradisi yang dilakukan dari seorang umat kepada pimpinannya (Paus, Kardinal).

Di Indonesia, selain cium tangan dikenal juga tradisi *sungkem*. Tradisi sungkem lazim di kalangan masyarakat Jawa, tapi mungkin tidak lazim di suku lain. Sungkem dilakukan sebagai tanda bakti seorang anak kepada orang tuanya, seorang murid kepada gurunya. Sungkem biasa dilakukan jika seorang anak akan melangsungkan pernikahan, atau saat hari raya Idul Fitri (bagi muslim), sebagai ungkapan permohonan maaf kepada orang tua, dan meminta doa restunya.

KH. Mustofa Bisri, salah satu kiai panutan masyarakat Muslim di tanah Jawa.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017

Di Indonesia, instensitas pelaksanaan majelis pengajian, ditambah ketokohan dan keluasan ilmu pimpinan menjelis seperti kyai, ustaz, atau habib, lambat laun menimbulkan sikap hormat jamaah kepada pimpinan majelis. Sikap hormat tersebut lahir dengan sendirinya sebagai sebagai bentuk hormat murid kepada gurunya. Oleh karena itu praktik mencium tangan (*muqbil*) kepada para pimpinan majelis oleh jamaahnya bukanlah bentuk kultus kepada manusia seperti yang dituduhkan sebagian orang.

Majelis khotmil Qur'an Al-Hidayah di Surakarta dalam buletinnya menyinggung masalah ini ketika ada jamaah yang bertanya: "Bagaimana pula hukum mencium tangan ulama?"

Dengan mengutip Hadis dalam Sunan Abi Daud hadis no. 4548 dari Zari' ra. Ketika beliau menjadi salah satu delegasi suku Abdil Qais, beliau berkata, "Kemudian kami bersegera turun dari kendaraan kita, lalu kami mengecup tangan dan kaki Nabi saw."

Kalau mengecup tangan dan kaki Nabi saw dianggap sebagai bentuk kultus dan itu dilarang, tentu Nabi akan melarang para sahabatnya mengecup tangan dan kaki beliau. Sementara ulama merupakan pewaris para Nabi, yang dengan ilmu dan akhlaknya umat memberikan penghormatan kepada mereka, salah satunya dengan mencium tangan mereka.

Teknik berjabat tangan secara umum diwali dengan ucapan salam, kemudian maju sambil mengulurkan tangan, disertai engan wajah berseri-seri dan senyum menyungging di sudut bibir. Menjabat tangan kawan dengan sekali ayun dan mantap itu tidak perlu diikuti dengan mencium tangan kawan. Mencium tangan biasanya dilakukan kepada orang tua atau kepada guru atau kepada orang saleh. Bagian yang dicium adalah telapak tangan bagian luar, tetapi sebagian santri ada yang mencium bolak balik tangan kiainya. Alasan yang dikemukakan adalah bagian di luar saja dicium apalagi yang dalam. Maka cara yang paling sempurna haruslah mencium luar dalam.

Bila berjabat tangan, apalagi dalam posisi mencium tangan tidak diperbolehkan melebihi posisi orang yang sedang rukuk. Oleh karena itu jika seorang Kyai duduk, santri berdiri, supaya tidak melebihi batas rukuk, santri hendaknya jongkok atau bila tidak memungkinkan maka tangan Kyai ditarik sedikit ke atas agar dalam posisi yang tidak melebihi posisi rukuk tadi. Tetapi tidak semua orang memahami teknik seperti ini seperti orang awam, mereka hanya meniru amaliah yang dilakukan para santri tanpa mengetahui duduk persoalannya. Mereka mencium setiap tangan orang yang sudah lanjut, bolak-balik, dengan melebihi batas rukuk.

Tamu yang berkunjung mencium tangan KH. Maimun Zubair Sarang.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

Dilarangnya mencium tangan melebihi batas rukuk alasannya karena tidak seorang pun pantas disembah kecuali Allah. Toleransi berjabat tangan hanya sebatas mencium tangan dan itu hanya kepada orang tua dan guru atau orang alim atau orang saleh. Hal ini berdasarkan: *"disunahkan mencium tangan orang saleh, orang alim, orang zuhud"* (HR. Usamah bin Syuraih, Abu Dawud mengtakan sanadnya kuat. Usamah mengatakan: kami berdiri lalu mencium tangan Nabi).

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Novi Andari, Perbandingan Budaya Indonesia dan Jepang (Tinjauan Tradisi Penamaan dan Gerak Isyarat Tubuh), Jurnal *Parafrase* Vol. 09, No. 02 September 2009, hlm. 27-28.
Majlis Khotmil Qur'an Al-Hidayah, *Anda Bertanya Kami Menjawab II*. Website: http://mkqalhidayah.co.cc
Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), hlm. 214-216.

D

Dayah
Diniyah
Dungo

Dayah

Dayah di Aceh merupakan sebutan untuk lembaga pendidikan semacam *pesantren* di Jawa atau *surau* di Padang. Secara bahasa, kata *dayah* diserap dari bahasa Arab *zawiya* yang berarti 'sudut', mengacu pada tempat-tempat di sudut masjid Madinah sebagai pusat pendidikan dan dakwah Islam pada masa Nabi Muhammad saw. Kehadiran dayah sebagai lembaga pendidikan Islam dan pengkaderan ulama di Indonesia diperkirakan setua hadirnya Islam di Nusantara.

Sejarah

Sejarah tumbuhnya *dayah* di Aceh erat kaitannya dengan perjalanan dakwah Islam di daerah tersebut. Tome Pires mencatat bahwa pada sekitar abad ke-14 di Samudra Pasei telah terdapat kota-kota besar yang di dalamnya terdapat pula orang-orang yang berpendidikan. Hal ini diperkuat oleh Ibnu Batutah yang menyebutkan bahwa pada saat itu Pasei sudah merupakan pusat studi Islam di Asia Tenggara dan di sini banyak berkumpul ulama-ulama dari negeri-negeri Islam. Ibnu Batutah juga menyebutkan bahwa Sultan Malikul Zahir (1297-1326) adalah orang yang cinta kepada para ulama dan ilmu pengetahuan. Ketika hari Jumat tiba, Sultan melaksanakan salat di Mesjid dengan mengenakan pakaian ulama dan setelah itu mengadakan diskusi dengan para ulama. Ulama-ulama terkenal pada waktu itu antara lain Amir Abdullah dari Delhi, Kadhi Amir Said dari Shiraz, Tajuddin dari Isfahan. Teungku Cot Mamplam dan Teungku Cot Geureudong.

Perkumpulan (*halaqah*) semacam itu, yang dilakukan di sudut-sudut bagian masjid untuk menyampaikan ajaran Islam atau mendiskusikan permasalahan-permasalahan yang timbul yang berkaitan dengan ajaran Islam lazim disebut *zawiyah*. Dari zawiyah-zawiyah semacam itu muncul lembaga pendidikan di Aceh yang dinamakan Dayah. Melalui lembaga ini Islam mengakar kuat di Aceh.

Lembaga *dayah* diperkirakan telah ada di Aceh pada sekitar tahun 840 M. (225 H.), dimulai sejak Islam datang pertama kali ke daerah tersebut. Sultan Karajaan Peureulak mendirikan lembaga pendidikan Islam di Aceh dengan mendatangkan para pengajar dari Arab, Persia, dan Gujarat. Dayah ini disebut Dayah Cot Kala, disandarkan kepada nama tokoh ulama yang memegang kendali dayah tersebut, yaitu Teungku Chiek Muhammad Amin (Teungku Chik Cot Kala).

Dayah Cot Kala pada masa itu telah menjadi pusat pendidikan Islam pertama di Asia Tenggara. Lembaga ini dipandang berjasa dalam menyebarkan Islam dengan banyaknya lulusan yang menjadi ulama dan pendakwah Islam ke berbagai penjuru kepulauan Nusantara. Dakwah ini merangsang lahirnya kerajaan-kerajaan Islam di berbagai daerah, seperti Kerajaan Islam Samudera Pasai, Kerajaan Islam Benua, Kerajaan Islam Lingga, Kerajaan Islam Darussalam, dan Kerajaan Islam Indra Jaya. Kerajaan-kerajaan ini kemudian melebur pada awal abad ke-16 menjadi Kerajaan Aceh Darussalam dengan raja pertama bernama Ali Mughayatsyah yang memerintah pada 916-936 H./1511-1530 M.

Kehadiran Dayah Cot Kala kemudian diikuti oleh dayah-dayah lainnya, antara lain Dayah Seureuleu di Kerajaan Lingga (Aceh Tengah) di bawah pimpinan Syekh Sirajuddin, didirikan

antara tahun 1012-1059; Dayah Blang Peria di Kerajaan Samudra Pasei (Aceh Utara) di bawah Pimpinan Teungku Chiek Biang Peuria (Teungku Ja'kob), didirikan antara tahun 1155-1233; Dayah Batu Karang di Kerajaan Tamiyang di bawah pimpinan Teungku Ampon Tuan; Dayah Lamkeneeun di Kerajaan Lamuria Islam (Aceh Besar) di bawah pimpinan Teungku Syekh Abdullah Kan'an, didirikan antara tahun 1196-1225; Dayah Tanoh Abee juga di Aceh Besar, didirikan antara tahun 1823-1836. Selain itu juga ada Dayah Tiro di Pidie yang didirikan antara 1781-1795.

Dengan dukungan sultan, lembaga-lembaga pendidikan agama Islam terus menyebar hingga ke daerah di pedalaman. Meunasah, mesjid, rangkang dan dayah sebagai lembaga pendidikan Islam di Samudra Pasei pada waktu itu telah memegang peranan penting dalam mencerdaskan rakyat ketika itu, sama halnya juga di kemudian hari pada masa kerajaan Aceh Darussalam.

Ketika Malaka ditaklukkan Portugis (tahun 1511 M), perkembagangan dayah di Aceh justru bertambah dengan hijrahnya beberapa ulama dan mubaligh Islam Malaka ke Aceh. Di sana mereka juga turut serta dalam menyiarakan agama Islam dengan mendirikan dayah. Kegiatan pendidikan Islam di Aceh ini mengalami zaman keemasan pada masa Kerajaan Aceh Darussalam dipegang oleh Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Kemajuan pendidikan pada waktu itu ditandai oleh banyaknya ahli ilmu pengetahuan (ulama) yang berkumpul terutama di ibu kota kerajaan dan usaha pembangunan lembaga-lembaga pendidikan di seluruh wilayah kerajaan. Di antara yang sangat masyhur adalah Syekh Nurrudin Arraniri, Syekh Ahmad Khatib Langin, Syekh Syamsuddun al-Sumatrani, Syekh Hamzah Fansuri, Syekh Abdur Rauf, dan Syekh Burhanuddin yang kemudian menjadi ulama besar di Minangkabau.

Pembangunan dayah tidak hanya terjadi pada masa kejayaan Kerajaan Aceh Darussalam, tetapi juga pada masa kemundurannya (akhir abad ke-18 dan ke-19). Sejumlah dayah yang diperkirakan didirikan dan berkembang selama abad ini antara lain ialah:

1) Dayah Tgk. Chiek Tanoh Abee, terletak di dekat Selimeum (Aceh Besar). Dayah ini diperkirakan berdiri pada sekitar awal abad ke-19 oleh seorang ulama yang datang dari Bagdad, Syekh Idrus Bayan (Teungku Chiek Tanoh Abee), atas permintaan Sultan Muhammad Syah (1824-1836). Dayah ini termasuk Dayah yang besar dan paling berpengaruh selama abad ke-19. Sampai sekarang daya yang ini mempunyai khazanah yang lengkap dengan buku-buku hasil karya para ulama terkenal masa lampau, ada di antaranya yang berumur lebih 400 tahun.
2) Dayah Tgk. Chiek Kuta Karang (Dayah Ulee Susu). Dayah ini diperkirakan berdiri pada sekitar paruh kedua abad ke-19 oleh Syekh Abbas Ibnu Muhammad (Teungku Chiek Kuta Karang) yang pada waktu itu menjadi Kadi Malikul Adil Sultan Ibrahim Mansyur Syah (1857 - 1870).
3) Dayah Lam Birah. Dayah ini diperkirakan berdiri pada akhir abad ke-18 oleh dua bersaudara yaitu: Ja Meuntroe dan Bendahara yang keduanya kemudian digelari dengan Teungku Chiek Lam Birah. Mereka hidup sekitar masa pemerintahan Sultan Johan Syah (1735-1960) dan masa pemerintahan Sultan Mahmud Syah atau Tuanku Raja (1760-1781). Setelah itu selama abad ke-19 dayah ini dipimpin oleh Teungku Chiek Cot Keupeung dan Teungku Chiek Lam Baro.
4) Dayah Lam Nyong. Dayah ini diperkirakan berdiri pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Syah (1870-1874), didirikan oleh Teungku Syekh Abdussalam (Teungku Chiek Lam Nyong).
5) Dayah Lam Krak. Dayah ini diperkirakan berdiri masa pemerintahan Sultan Sulaiman Syah (1836-1857). Didirikan oleh Datu Muhammad (seorang pejabat tinggi pemerintahan pada waktu itu).
6) Dayah Lam Pucok di Aceh Besar. Dayah ini diperkirakan berdiri pada waktu yang relatif bersamaan dengan pendirian Dayah Lam Krak, yaitu pada masa pemerintahan Sultan Sulaiman Syah (1836-1857).

Didirikan oleh Teungku Muhammad Sa'ad (Teungku Chiek Lam Pucok).

7) Dayah Lam U di Aceh Besar. Dayah ini diperkirakan berdiri relatif bersamaan dengan berdirinya Dayah Lam Nyong, yaitu pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Syah (1870-1874). Diridikan oleh Teungku Syekh Umar (Teungku Chiek Di Lam U).

8) Dayah Rumpet di Kuala Daya, pantai barat Aceh. Dayah ini diyakini masyarakat setempat telah berdiri sejak masa Poteumeureuhom Daya, salah seorang raja yang terkenal Lamho Daya. Namun dayah ini diperkirakan mencapai kemajuan selama abad ke-19, terutama pada masa pimpinan Teungku Muhammad Yusuf (Teungku Chiek Di Rumpet).

9) Dayah Teungku Chiek Di Tiro, terletak di daerah Pidie. Dayah ini merupakan salah satu dayah yang cukup terkenal di daerah IX Mukim Keumangan. Dayah ini mencapai kemajuan pesat pada masa Teungku Muhammad Saman atau yang masyhur dengan sebutan Teungku Chiek Di Tiro (1836-1891), seorang ulama penggerak *Perang Sabi* melawan Belanda yang sangat terkenal (sekarang telah diangkat sebagai Pahlawan nasional). Sebelum kepemimpinannya, dayah ini terdiri dari dua dayah yaitu:

    (1) Dayah Tiro Keumangan, dipimpin oleh Teungku Dhiek Muhammad Amin atau yang dikenal juga dengan sebutan Teungku Chiek Dayah Cut (guru Tgk. Muhammad Saman), dan

    (2) Dayah Tiro Cumbok, berada di sebelah Dayah Tiro Keumangan dengan dibatasi oleh sungai. Dayah ini dipimpin oleh Teungku Chiek Übet (paman Tgk. Muhammad Saman).

10) Dayah Tgk. Chiek Pantee Geulima, di Aceh Pidie. Dayah ini didirikan pada masa pemerintahan Sultan Muhammad Syah (1870-1874) oleh Teungku Chiek Pantee Ya'cob, seorang ulama yang dianggap sebagai pengarang hikayat terkenal, *Hikayat Malem Dagang*. Namun yang lebih dikenal sebagai Teungku Chiek Pantee Geulima ialah anaknya Teungku Chiek Haji Ismail. Selama perang ulama ini turut aktif melawan Belanda dengan mengerahkan sebagian besar *murid* (santri)-nya ke medan pertempuran sampai ke Aceh Besar. Pada Februari 1901 Teungku Chiek Haji Ismail gugur dalam pertempuran mempertahankan Kuta Batee Iliek (Samalanga) bersama dengan para ulama pemimpin dayah di sekitar benteng pertahanan itu (antara lain Teungku Chiek Lueng Keubeu dan Teungku Chiek Kuta Glee).

Selain itu masih ada sejumlah sejumlah dayah lainnya yang didirikan dan/atau berkembang pada sekitar akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-19, yaitu: Dayah Lam Bhuk dan Dayah Krueng Kalee di Aceh Besar, Dayah Meunasah Biang di Samalanga, serta beberapa Dayah di sekitar *kuta* pertahanan Batee Iliek yang memegang peranan penting selama perang Belanda, antara lain: Dayah Cot Meurak dan Dayah Pulo Baroh di Aceh Utara.

Selama perang kolonial Belanda, dayah memegang peranan penting dalam pengerahan tenaga pejuang (murid) ke medan pertempuran maupun dalam menumbuhkan semangat juang rakyat secara masal. Sejak Belanda menyatakan perang kepada Kesultanan Aceh pada tanggal 26 Maret 1873 keberadaan ulama dayah selalu menjadi ujung tombak dalam pertahanan dan perlawanan. Contoh mencolok misalnya ketika agresi pertama Belanda ke Aceh pada tahun 1873. Belanda mengalami kesulitan mengetahui letak keraton tempat kediaman sultan karena pusat perlawanan berasal dari Masjid Raya di Kutaraja. Demikian kerasnya perlawanan sehingga masjid itu dianggap sebagai benteng keraton. Butuh waktu sekitar sepuluh bulan bagi Belanda untuk dapat benar-benar menguasai Masjid Raya tersebut dari tangan kaum muslimin pejuang Aceh. Dengan telah dikuasainya Masjid Raya Kutaraja, pertahanan keraton pun semakin lemah. Selanjutnya, hanya butuh 18 hari bagi Belanda untuk dapat menguasai Keraton.

Meskipun pada saat itu Belanda memproklamirkan kejatuhan Aceh, tetapi

perjuangan para ulama dan santri dayah terus berlanjut, baik melalui gerilya maupun perang terbuka, yang berlangsung hingga sekitar tahun 1912. Peran ulama dayah benar-benar jelas terlihat setelah pemimpin-pemimpin pemerintahan adat, yaitu raja-raja kecil yang disebut *uleebalang* makin banyak yang mengakui kedaulatan Belanda, para pemimpin agama tidak mengikuti langkah para pemimpin adat itu. Sebagian besar dari pemimpin agama menempuh jalan meneruskan perlawanan bersenjata, bahu-membahu bersama-sama dengan para *uleebalang* dan keluarga mereka yang anti Belanda untuk mengeluarkan Belanda dari tanah Aceh.

Sejalan dengan itu muncullah tipe kepemimpinan kharismatik dari para ulama. Rakyat Aceh yang sebagian terbesar adalah petani dan tidak semua sanggup mengikuti pendidikan agama untuk mampu mendalami kitab-kitab agama, menumpukkan harapan mereka kepada para ulama dan *teungku-teungku* lainnya tidak saja sebagai orang yang dapat memberi petunjuk dan bimbingan tentang bagaimana seharusnya bersikap dan bertindak dalam menghadapi agresi Belanda, tetapi juga sebagai orang yang mampu menimba dari kitab suci al-Qur'än dan sunah Nabi dalam menghadapi krisis. Para ulama tampil sebagai pemberi arahan dengan antara lain menggubah hikayat perang sabil untuk mengerahkan rakyat dan mengumpulkan dana untuk melawan musuh.

Pada bulan Desember 1877, misalnya, Teungku Muhammad Amin Dayah Cut Tiro menyerukan agar barang siapa yang yakin akan Allah dan Rasul-Nya hendaklah berperang sabil ke Aceh Besar. Rakyat dianjurkannya untuk berpuasa tiga hari, membaca Qur'an dan mengadakan kenduri, memberi sedekah untuk menolak bala serta bertobat jika telah melanggar syariat Islam.

Kegigihan para ulama dayah dalam bertahan atau melawan ketika kesultanan Aceh diserang Belanda digambarkan Amiruddin sbb:

Dalam usaha mereka untuk menguasai Aceh, Belanda mencoba memisahkan kekuatan-kekuatan tradisional - sultan, uleebalang, dan ulama - dengan menawarkan "pemerintahan sendiri" bagi para uleebalang dengan cara *korteverklaring* (deklarasi singkat) pada tahun 1874. Cara ini menghasilkan hubungan yang tidak harmonis antara uleebalang dan ulama hingga memunculkan konflik berdarah di antara mereka pada selang beberapa waktu setelah Indonesia Merdeka.

Dengan cara tersebut Belanda berhasil memecah belah persatuan rakyat Aceh yang pada gilirannya menyebabkan konflik berkepanjangan antara kelompok pendukung uleebalang dengan pendukung sultan. Di antara para uleebalang ada yang telah mempersiapkan deklarasi dan ada pula yang masih setia pada sultan. Dalam keadaan demikian, sultan mendapatkan dukungan yang sangat kuat dari para ulama, mereka sangat anti terhadap Belanda. Mereka memimpin perlawanan terhadap Belanda. Bersama para petinggi istana yang tetap setia kepada sultan, para ulama ikut berperang dengan berlandaskan ajaran agama. Dengan strategi gerilya mereka terus berjuang menghalangi Belanda.

Selama perang kolonial Belanda, dayah memegang peranan penting dalam pengerahan tenaga pejuang (murid) ke medan pertempuran maupun dalam menumbuhkan semangat juang rakyat secara masal, terutama melalui pembacaan *Hikayat Perang Sabi* di dayah-dayah, rangkang, meunasah dan mesjid; dan bahkan ada dayah seperti dayah di sekitar Batee Iliek - yang langsung menjadi pusat pertahanan. Karena itu tidak mengherankan apabila selama akhir abad ke-19 banyak dayah yang terbengkalai atau langsung diserang oleh tentara Belanda karena dianggap sebagai basis konsentrasi kekuatan pejuang rakyat.

Perkembangan

Peperangan dahsyat antara Aceh dan Belanda yang terjadi hingga memasuki abad ke-20 menyebabkan banyak tempat pengajian agama atau dayah yang digunakan sebagai pusat kegiatan perlawanan luluh lantak. Hal ini terjadi misalnya pada *dayah* di Lembada yang terbakar bersama koleksi kitabnya yang sangat banyak.

Tidak banyak yang diketahui perihal proses pendidikan dayah waktu itu, kecuali sebagai pusat motivasi sekaligus kekuatan perlawanan terhadap Belanda. Barulah setelah perang rakyat semesta berhenti (lebih kurang tahun 1904; meskipun perlawanan secara bergerilya tetap berlangsung) para ulama (Teungku Chiek) kembali memperhatikan nasib pendidikan rakyat mereka. Dayah-dayah dan rangkang yang selama ini ditinggalkan kembali dibangun. Tampaknya, sejak waktu itu untuk menyebut dayah atau rangkang kadang-kadang digunakan juga *Pasantren* sebagaimana di Jawa. Bahkan, di daerah Aceh Barat dan Selatan istilah ini lebih populer bila dibandingkan dengan dayah dan rangkang.

Dayah atau pesantren yang didirikan atau dibangun kembali pada pertengahan pertama abad ke-20, antara lain di Aceh Besar: Dayah Tanoh Abee, Dayah Lam Birah oleh Teungku H. Abbas (Teungku Chiek Lam Birah) sementara adiknya Teungku H. Jakfar (Teungku Chiek Lam Jabad) mendirikan Dayah Jeureula; selanjutnya Dayah Lam Nyong, Dayah Lam U, Dayah Lam Bhuk, Dayah Ulee Susu, Dayah Indrapuri didirikan oleh Teungku Chiek Indrapuri, Dayah Lam Seunong oleh Teungku Chiek Lam Seunong, Dayah Ulee U oleh Teungku Chiek Ulee U, Dayah Krueng Kalee, Dayah Montasik. Dayah Piyeurig, Dayah Lam Sie dan masih banyak lagi. Sedang Teungku Fakinah, seorang pejuang wanita, setelah berhenti berjuang pada tahun 1910, mendirikan Dayah Lam Diran sebagai kelanjutan dayah neneknya di Lam Krak dan di Lam Pucok. Suatu keistimewaan dari dayah ini adalah, kepada santri wanita selain diajarkan ilmu agama juga diajarkan berbagai jenis ketrampilan, seperti menjahit, menyulam dan sebagainya.

Di daerah Aceh Pidie dibangun kembali atau didirikan dayah-dayah antara lain: Dayah Tiro, Dayah Pantee Geulima, Dayah Cot Plieng, Dayah Biang, Dayah Leupoh Raya, Dayah Garot/Gampong Aree, Dayah Ie Leubeu yang didirikan oleh Teungku Muhammad Arsyad (Teungku Chiek Di Yan), Dayah Meunasah Raya oleh Teungku Muhammad Yusuf (Teungku Chiek Geulumpang Minyeuk) dan Dayah Teupin Raya yang didirikan oleh Teungku Chiek Teupin Raya sedang di Aceh Utara antara lain: Dayah Tanjungan, Dayah Mesjid Raya, Dayah Kuala Biang, Dayah Biang Bladeh, Dayah Cot Meurak, Dayah Juli, Dayah Pulo Kiton yang didirikan oleh Teungku Chiek Pulo Kiton dan masih banyak lagi.

Di daerah Aceh Barat, selain dibangun kembali Dayah Rumpet oleh keturunan Teungku Chiek Muhammad Yusuf, pada perempatan pertama abad ke-20 juga didirikan beberapa pesantren. Di antaranya, yaitu di Ujung Kalak dan Biang Meulaboh; di Paya Lumpai Samatiga dipimpin oleh Teungku Syekh Abu Bakar (sampai tahun 1936). Sebelum membangun pesantren ini Syekh Abu Bakar memperoleh pendidikan di Dayah Lam Bhuk, Aceh Besar. Jumlah santri pada masing-masing pesantren tersebut dalam ukuran puluhan orang. Selain itu di Kuala Bhee Woyla terdapat juga pesantren di bawah pimpinan Teungku Ahmad; di Peureumeu di bawah pimpinan Teungku Ahmad; di Peureumbeu di bawah pimpinan Teungku Di Tuwi. Pesantren ini juga menampung santri adalah jumlah puluhan orang.

Di daerah Aceh Selatan, sejak perempatan pertama abad ke 20 juga berdiri beberapa dayah/pesantren. Di antaranya, Dayah Teungku Syekh Mud di Biang Pidie. Teungku Syekh Mud memperoleh pendidikan di Dayah Lam Bhuk

Dayah Umi Rawiyah.
Sumber: http://www.wikiwand.com/ace/Dayah

dan Dayah Indrapuri, Aceh Besar. Setelah kemerdekaan Dayah Teungku Syekh Mud bernama Pesantren Bustanul Huda. Di Suak Samadua berdiri pula pesantren dengan nama Islahul Umam di bawah pimpinan Teungku Abu dan Teungku M. Yasin. Di Terbangan berdiri Pesantren Al-Muslim di bawah pimpinan Teungku H. M. Di Tapaktuan berdiri Pesantren Al-Khairiyah di bawah pimpinan Teungku Zamzami Yahya dan Labuhan Haji berdiri pesantren yang juga disebut Al-Khairiyah; di bawah pimpinan Teungku Mohammad Ali Lampisang. Perlu dijelaskan ketiga pesantren yang disebutkan terakhir kemudian sistemnya diubah menjadi sistem madrasah (sistem klasial), sehingga sejak saat itu pesantren tersebut tidak dapat lagi digolongkan ke dalam lembaga pendidikan tradisional. Semua tenaga pengajar di pesantren-pesantren tersebut memperoleh pendidikan di salah satu dayah/pesantren yang terdapat di Aceh Besar. Bahkan Teungku Syekh Mud dan Teungku Mohammad Ali Lampisang sendiri berasal dari Aceh Besar.

Selain itu, pada permulaan pendudukan militer Jepang tahun 1942 di Aceh Selatan juga didirikan sebuah pasantren yang sampai sekarang terkenal di seluruh Aceh, yaitu: Pasantren Darussalam Labuhan Haji. Pasantren telah ini membuka sistem madrasah (sekolah), di samping jalur pendidikan tradisional dayah/pasantren. Sistem madrasah tetap mempelajari kitab-kitab sebagaimana dayah/pasantren. Tiga jenjang pendidikan yang ditawarkan di Pasantren Darussalam, yaitu: tingkat *Subiah* (pendahuluan, 3 tahun), tingkat *Ibtidaiyah* (dasar, 7 tahun), dan tingkat *Bustanul-Muhaqqiqin* (mahir, 3 tahun). Sejak tahun 1968, jenjang pendidikan tersebut mengalami perubahan, yaitu: tingkat *Ibtidaiyah* (4 tahun), *Tsanawiyah* (3 tahun), *Aliyah* (3 tahun) dan *Bustanul Muhaqqiqin* (3 tahun). Pada tahun pertama didirikan, dayah/pesantren ini telah memiliki 60 santri dan 125 pengikut tarekat. Jumlah tersebut meningkat drastis pada 20 tahun berikutnya. Pada tahun 1962 jumlah santrinya mencapai 1839 orang dengan pengikut tarikat 1900 orang. Lulusannya banyak yang telah menjadi ulama tersebar di hampir seluruh Aceh, bahkan ada juga yang di luar daerah. Sebagian besar dari mereka mendirikan pesantren di kampung halamannya.

Setelah Indonesia merdeka lembaga-lembaga pendidikan Islam tradisional di Aceh, sebagaimana halnya di daerah-daerah lain, tampaknya dapat hidup dan berkembang terus berdampingan dengan lembaga-lembaga pendidikan modern, seperti madrasah, sekolah dan sebagainya yang didirikan oleh pemerintah dan badan-badan swasta lainnya. Pada era pembangunan, dayah/pasantren tetap difasilitasi untuk tumbuh dan berkembang. Sebagaimana layaknya pendidikan formal, pendidikan non-formal dayah/pesantren juga dilindungi dan diberi bantuan. Dalam kaitan ini, pada tahun 1968, Presiden Soeharto hadir meresmikan sebuah Dayah Teungku Chiek di Kota Pelajar Mahasiswa Darussalam Banda Aceh yang diberi nama *Dayan Teungku Chiek Pante Kulu,* diambil dari nama seorang ulama pejuang, pengarang *Hikayat Perang Sabi,* Teungku Haji Muhammad yang digelar dengan Teungku Chiek Pante Kulu.

Dayah-dayah terus tumbuh dan berkembang dengan dinamikanya masing-masing. Kemampuan dan kesediaan dayah untuk mengadopsi nilai-nilai baru akibat modernisasi, menjadikan dayah berkembang dari yang tradisional ke modern. Beberapa dayah, seperti telah disebutkan, mampu bersaing di tengah kebutuhan zaman, tetapi tidak sedikit pula justru tenggelam. Namun demikian, lembaga pendidikan dayah tetap terpelihara dengan sistemnya yang khas, meskipun selalu saja ada perubahan untuk mendukung eksistensinya.

Pembelajaran

Pada dasarnya di Aceh terdapat dua jenis dayah, yaitu: *dayah* biasa dan *dayah teungku chiek*. Dibedakan dengan dayah pada umumnya, *dayah teungku chiek* dipimpin oleh oleh seorang ulama besar. Teungku Chiek merupakan gelar bagi seorang ulama besar yang luas kajiannya dalam berbagai cabang ilmu Islam. Hal ini yang menyebabkan dayah teungku chiek dipandang memiliki kedudukan lebih tinggi dibandingkan dayah-dayah lainnya, meskipun

dayah yang lain juga tetap lebih tinggi tingkat pembelajarannya dibandingkan dengan di rangkang atau masjid.

Dalam melaksanakan tugasnya pemimpin dayah selalu dibantu oleh beberapa orang santri senior yang dipandang lebih luas pengetahuannya. Guru bantu ini biasa disebut *Teungku di Rangkang,* sedang pemimpin dayah itu sendiri disebut *Teungku Di Balee* (harus dibedakan dengan teungku balee yang statusnya sama dengan teungku meunasah). Dalam proses pembelajaran, teungku di rangkang belajar pada teungku di balee; sedangkan para santri yang baru datang mereka belajar pada teungku di rangkang. Di samping itu para santri yang sudah agak lama di sana, meskipun belum menjadi teungku di rangkang juga langsung belajar pada teungku di balee.

Para santri dayah pada dasarnya tidak dibatasi usia. Tetapi secara tradisional masyarakat Aceh mengenal tingkatan pembelajaran bagi usia-usia tertentu. Anak-anak pada usia dini, baik *aneuk miet ineung* (anak wanita, umur sekitar 5—13/14 tahun) juga *aneuk miet agam* (anak laki-laki, umur sekitar 5-14/15 tahun) belajar di rumoh kepada Teungku di Rumoh, baik kepada *Teungku Inoung* (wanita) ataupun kepada *Teungku Agam* (laki-laki), yaitu suami-isteri yang mendiami rumah tersebut. Setelah munculnya lembaga meunasah, anak laki-laki, baik *anouk miet agam* ataupun *aneuk muda* pindah ke meunasah, belajar pada teungku meunasah; sedangkan anak perempuan, baik *anouk miet inoung* maupun *aneuk dara* tetap belajar di rumoh pada teungku inoung yang biasanya adalah isteri dari teungku meunasah. Di tempat tersebut mereka belajar dasar-dasar ilmu agama Islam, khususnya membaca Alquran. Selain belajar di Rumoh atau meunasah, di antara anak usia dini juga ada yang belajar di mesjid. Beberapa meunasah atau masjid juga mengadakan pengajian umum rutin untuk pengenalan agama Islam lebih lanjut. Pendidikan Islam selanjutnya, di tingkat menengah, adalah *Rangkang,* gurunya disebut *Teungku Di Rangkang.* Barulah setelah itu mereka dapat belajar di *dayah teungku chiek* di bawah asuhan seorang Teungku Chiek. Meskipun demikian, ada pula dayah yang menyediakan tiga jenjang sekaligus, yaitu *rangkang* (tingkat dasar), *balee* (tingkat menengah), dan *dayah manyang* (tingkat lanjut) sebagaimana telah berlangsung sejak Kesultanan Aceh.

Dengan kata lain, mereka yang belajar di dayah -munkin juga di rangkang- biasanya adalah *aneuk dara* dan *aneuk muda* yang telah memiliki dasar, setidaknya telah mampu membedakan huruf-huruf Arab yang merupakan modal dasar untuk keberhasilan proses belajar mengajar di dayah. Karena di dayah mereka akan belajar ilmu agama yang lebih luas dan lebih mendalam. Meskipun demikian, hal ini tidak menutup kemungkinan adanya *ureung ciek*, yaitu orang-orang dewasa yang telah berumur sekitar 25 tahun ke atas, untuk menimba ilmu di sana. Demikian juga tidak menutup kemungkinan adanya orang yang sudah berkeluarga meninggalkan keluarganya di gampong pergi merantau, yang disebut *jak meudagang* atau jak beut ke suatu dayah teungku chiek untuk memperdalam ilmunya.

Kegiatan pembelajaran di dayah biasanya berlangsung pada malam hari, yaitu setelah salat Magrib, sekitar jam 19.30-22.00 WIB; kadang-kadang juga pada pagi hari setelah salat Subuh sampai jam 09.30 WIB dan sore hari setelah salat Asar, sekitar jam 16.00 sampai pukul 17.30 WIB (waktu disesuaikan dengan sekarang). Kegiatan belajar itu berlangsung sepanjang minggu, kecuali malam Jumat yang umumnya digunakan untuk acara kesenian yang bernafaskan Islam, seperti *qasidah, dalael, meureukon* yaitu semacam diskusi kelompok membahas masalah agama; pesertanya dibagi dalam dua kelompok dan tanya-jawab berlangsung dengan dilagukan dan sebagainya.

Di samping memperdalam Alquran dan bahasa Arab, mata pelajaran utama yang diajarkan di lembaga pendidikan dayah meliputi berbagai cabang ilmu pengetahuan Islam yang pada waktu itu sedang berkembang di dunia Islam. Cabang-cabang ilmu pengetahuan tersebut, antara lain ialah: ilmu fiqh (hukum Islam), ilmu tafsir, ilmu hadits,

ilmu tasawuf, etika/akhlak, ilmu tauhid, ilmu mantiq (logika), ilmu hisab/astronomi dan masih banyak lagi. Kitab-kitab yang dipergunakan untuk mempelajari ilmu-ilmu itu semuanya dalam bahasa Arab, seperti untuk ilmu fiqh, kitab-kitab *Bajuri, Matan Minhaj, Fathul mu'min, Fathul wahab, al-Mahalli* dan lain-lain; untuk ilmu tafsir; *Al-Jalalain, Shawi* dan lain-lain; sedang untuk ilmu tasawuf, kitab standar yang dinilai cukup baik ialah kitab *Ihya 'ulumiddin* karangan Imam Ghazali.

Kitab-kitab klasik tersebut dipelajari secara berjenjang berdasarkan tingkatan kelas keahlian. Pembelajaran dimulai dengan kitab-kitab yang sederhana, biasanya berupa *kitab jawoe* (kitab Arab Melayu) kemudian dilanjutkan dengan kitab-kitab yang lebih tinggi atau mendalam isinya yang murni berbahasa Arab. Dengan demikian tingkatan suatu dayah sebenarnya dapat diketahui dari jenis kitab-kitab yang diajarkan/dipelajari.

Pada masa perang kolonial Belanda di Aceh, para santri yang sedang belajar di dayah, selain belajar ilmu agama juga selalu dibekali dengan semangat *"ajaran perang sabi"* sehingga pada waktunya kelak, setelah meninggalkan rangkang atau dayah, mereka rela terjun ke kancah peperangan untuk mempertahankan agama dan negara dari penjajahan *kaphee* Belanda. Akan tetapi, pada zaman modern hal ini sudah jarang dilakukan.

Tuntutan zaman modern adalah kemandirian. Lembaga dayah dituntut mampu membina para santrinya untuk dapat membina diri dan berdiri sendiri agar tidak menggantungkan sesuatu kepada orang lain kecuali kepada Tuhan. Oleh sebab itu, para teungku dayah selalu menaruh perhatian dan mengembangkan watak pendidikan. Murid dididik sesuai dengan kemampuannya. Anak-anak yang cerdas dan memiliki kelebihan kemampuan dibandingkan yang lain, diberi perhatian istimewa dan selalu didorong untuk mengembangkan diri. Untuk membina kemandirian dan pengembangan diri itu, metode pembelajaran pada kelas yang lebih tinggi dapat dilakukan melalui diskusi atau berdebat (*meudeubat*). Metode ini dipandang efektif untuk membentuk kepribadian dan rasa bertanggung jawab terhadap ilmu yang dimiliki. Melalui metode itu para santri dayah diharapkan dapat termotivasi untuk mengembangkan pengetahuannya, karena menurut tradisi dayah, pengetahuan seseorang diukur oleh jumlah buku yang telah dipelajari dan kepada teungku dayah mana ia telah berguru.

Fungsi Sosial

Dayah merupakan lembaga otonom yang bergerak di bidang pembelajaran dan pendidikan agama. Sebagai lembaga otonom, dayah berada di bawah kendali penuh Sang Teungku Chik, baik pembangunan maupun kegiatannya. Sebuah dayah pada dasarnya didirikan atas inisiatif ulama (Teungku atau Teungku Chiek), baik inisiatif itu muncul atas dorongan cita-citanya sendiri, maupun karena permintaan uleebalang, imeum mukim, atau pemuka masyarakat setempat yang menghendaki. Lahan yang digunakan untuk membangun dayah berstatus wakaf, baik diberikan oleh masyarakat umum maupun milik pribadi teungku pimpinan. Pada masa lalu, masyarakat sekitar membantu aktif pembangunan fisik sarana dan prasarana dayah secara gotong royong dan memberikan sebagian hasil pertanian mereka untuk mencukupi kebutuhan dayah. Atas dasar keterkaitan antara ulama dan masyarakat itulah kehadiran dayah tidak dapat lepas dari fungsi sosialnya bagi masyarakat.

Nuraini menyebutkan adanya empat fungsi signifikan dayah, yaitu sebagai: (1) pusat belajar agama dan cendekiawan, (2) benteng terhadap kekuatan melawan serangan penjajah, (3) agen pembangunan, dan (4) sekolah bagi masyarakat.

1) Dayah sebagai Pusat Belajar Agama dan Cendekiawan

   Seperti telah diungkapkan, dayah merupakan lembaga pendidikan pertama di Aceh. Lembaga ini telah banyak dikunjungi oleh para cendekiawan yang kemudian tersohor pada zamannya. Beberapa ulama terkemuka yang pernah belajar di Aceh antara lain Syekh

Muhammad Yusuf al-Makkasari (1626-1699), dari Makasar, Syekh Burhanuddin dari Minangkabau yang kemudian menyebarkan Islam di Ulakan. Selain itu, Daud al-Fatani dari Pattani (sekarang satu wilayah di Thailand), yang kemudian dikenal di Mekkah sebagai Murid Muslim dari Asia Tenggara juga pernah mengunjungi Aceh sekitar tahun 1760-an.

Sejak sejak Hamzah Fansuri sampai kedatangan Belanda, ada 13 ulama dayah yang menulis kitab; karya yang ditulis jumlahnya 114 kitab. Dari kitab-kitab tersebut terdiri dari berbagai subjek, seperti tasawuf, kalam, logika, filsafat, fiqh, hadits, tafsir, akhlaq, sejarah, tauhid, astronomi, obat-obatan, dan masalah lingkungan.

2) Peran Dayah dalam Melawan Penetrasi Penjajah

Pada saat perang Aceh melawan Belanda, keterlibatan para ulama dayah dalam pertahanan dan perlawanan jelas terlihat. Terlebih ketika banyak *uleebalang* yang memilih tunduk kepada Belanda atau tidak sanggup menjalankan roda kepemimpinan. Tokoh ulama dayah yang aktif melakukan perlawanan terhadap Belanda ketika itu antara lain: Teungku Abdul Wahab Tanoh Abee (Tgk. Chik Tanoh Abee), Teungku Chik Dayah Cut, Teungku Muhammad Saman (Teungku Chik Di Tiro), Teungku Chik Kuta Karang, Teungku Dayah Krueng Kale, Tgk. Chik Pante Kulu, dsb. Di samping seruan para ulama dayah secara lisan, pembacaan *Hikayat Prang Sabi* di dayah-dayah membangkitkan motivasi dari para pasukan santri.

3) Dayah sebagai Agen Pembangunan

Pada kenyataannya dayah, khususnya di era pembangunan saat ini, tidak hanya penting dalam pembinaan bidang agama. Tuntutan dunia modern merupakan tantangan yang harus dihadapi lembaga dayah. Untuk menghadapi tantangan itu, saat ini dayah-dayah melengkapi lulusannya dengan berbagai keahlian praktis. Dalam hal ini, apa yang terjadi di Dayah Darussalihin Lam Ateuk, Aceh Besar, dapat dijadikan contoh. Para santri

Dayah MUDI Mesra berada di Desa Mideuen Jok, Kemukiman Mesjid Raya Samalanga, Bireuen Aceh
Sumber: http://ulama-aceh.blogspot.co.id/

di sana dibekali keterampilan menjahit. Anak laki-laki diajarkan menjahit kopiah sementara murid perempuan diajarkan menjahit pakaian wanita. Di beberapa dayah, kegiatan koperasi juga digalakkan hal ini bertujuan untuk membina kemandirian ekonomi santri. Hal semacam ini sebenarnya bukan hal baru, karena sebelum kedatangan Belanda ke Aceh, beberapa ulama yang tamat dari dayah juga aktif dalam bidang ekonomi, khususnya bidang pertanian. Sebagai contoh, Teungku Chik di Pasi memimpin masyarakat membangun sistem irigasi, seperti yang dilakukan oleh Tgk. Chik di Bambi dan Tgk. Chik di Rebee. Demikian pula pada sekitar tahun 1963, Teungku Daud Beureueh menjadi motor penggerak pembuatan jalan-jalan, pengadaan jembatan, membangun jaringan irigasi dan pembersihan irigasi yang telah lama. Para ulama Dayah juga mempunyai kemampuan mendorong masyarakat untuk berpartisipasi dalam proses pembangunan yang dapat meningkatkan nilai-nilai kemanusiaan.

4) Dayah sebagai Sekolah bagi Masyarakat

Belajar di dayah tidak membutuhkan banyak uang. Umumnya, dayah-dayah tidak membebankan murid-murid untuk membayar uang pendidikan. Sebagaimana dilaporkan oleh Kustadi Suhendang, 47 persen dayah-dayah tidak memungut uang pendidikan; 20 persen memberlakukannya, tetapi tidak mewajibkan dengan jumlah tertentu. Bagi murid yang fakir miskin, dayah dengan sendirinya menyediakan makan, yang diberikan oleh Teungku (pimpinan dayah) atau dari masyarakat yang selalu siap membantu. Mengajar dipandang sebagai ibadah, keadaan ini menjadikan agak mudah bagi masyarakat untuk memperoleh kesempatan belajar. Sebagai guru, *teungku* bukan hanya bertanggung jawab dalam hal mengajar, namun juga berfungsi sebagai penasehat, pelatih, pembimbing dan penolong. Hubungan antara murid dan guru lebih pada hubungan personal ketimbang hubungan birokrasi.

[A. Ginanjar Sya'ban]

Sumber Bacaan

Amirudin, "Ulama Dayah" dalam Dody S. Truna, dan Ismatu Ropi (ed.), *Pranata Islam Di Indonesia*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002).

Tim Peneliti DEPDIKBUD RI, *Sejarah Pendidikan*... (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984)

Amiruddin, *The Response of The Ulama Dayah* (McGill University, 1994), hlm. xx; Amirudin, *op.cit.*

Tome Pires, *The Suma Oriental*..., Vol I translated and edited by Armando Cortesao, Printed for the Hakluyt-Cociety, London. 1944.

Ibnu Batuttah, *Travel in Asia and Afrika,* translated and edited by H.A. R. Gibb, George Routledge & Son, Ltd., London, dst.; T. Iskandar, *Aceh Dalam Lintasan Sejarah.* Prasasaran pada Seminar Kebudayaan dalam rangka PKA II. Banda Aceh 1972, hlm. x

Zainudin, *Tarich Atjeh dan Nusantara* (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), hlm. xx.; Bustamam-Ahmad, *Islam Historis* (Yogyakarta: Galang Press, 2002)

Arnold, *The Preaching of Islam* (Jakarta: Widjaya, 1979)

Ali Hasjmy. "Pendidikan Islam... ", *Sinar Darussalam,* no 63 (1975), hlm. x-x; lihat juga Tim Peneliti DEPDIKBUD RI, *op.cit.,*

Tim Badan Pendidikan dan Pembinaan Dayah, *Dayah: Sejak Sultan Hingga Sekarang.* http://archive.is/bppd.acehprov.go.id (Selasa, 08 Januari 2013 M | 26 Safar 1434 H) diakses melalui laman (xxxxx) pada September 2016.

Ali Hasjmy, *op.cit.,* hlm. x-x; Tim Peneliti DEPDIKBUD RI, op.cit., hlm. 14; Lihat juga Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya* (Jakarta: INIS, 1997) II,.

Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam Indonesia,* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995),.

Muhammad Amin Dayah Cut Tiro pada Teungku di Dalam, 3 Zulkaedah 1294 [9 Desember 1877], *Cod. Or.*

Baihaqi, "Ulama dan Madrasah Aceh" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996),

Ali Hasjmy, "Srikandi Teungku Fakinah," *Sinar Darussalam,* no. 66, Pebruari 1976,; H.M. Zainuddin, *Srikandi Atjeh,* Iskandar Muda, Medan, 1965;

Rusdi Sufi, *Pandangan dan Sikap Ulama di Daerah Istimewa Aceh* (Jakarta: LIPI, 1987),

Alyasa' Abubakar, *Manuskripsi Dayah Tanoh Abee: Kajian Keislaman di Aceh pada masa Kesultanan, Kajian Islam* (Banda Aceh: Ar-Ranirry Press, 2000)

Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999),

Nuraini, "Potret Islan Tradisional Dayah dan Ulama Aceh Abad ke-20 dalam Perspektif Sejarah", Jurnal Mudarrisuna, vol. 4 No. 2 (Juli-Desember, 2014)

Diniyah

Kata diniyah berasal dari Bahasa arab yang berarti keagamaan, dari akar kata *din* yang memiliki arti; pasrah, tunduk, patuh, tingkah laku, kebiasaan, kepercayaan, tauhid, ibadah. Umumnya kata *din* bermakna agama. Kata *din* dalam al-qur'an diulang sebanyak 101 kali, dan memiliki makna yang bermacam-macam. Menurut Harun Nasution, paling tidak ada empat unsur yang terkandung dalam agama yaitu; percaya terhadap keagungan hal gaib, dengan percaya terhadap yang gaib manusia akan bahagia dunia akhirat, rasa takut terhadap hal gaib, dan menyakini kesucian hal gaib. Menurut Atho Mudhar istilah "agama" dan "keagamaan" memiliki pemahaman yang berbeda. Kajian agama Islam adalah kajian yang membahas agama Islam itu sendiri, sedangkan kajian keagamaan Islam meliputi seluruh kajian yang berhubungan dengan Islam, dan dapat didekati dari berbagai aspek.

Penjelasan di atas, menunjukkan bahwa pengertian diniyah adalah pembahasan tentang keagamaan dari berbagai aspek. Kata diniyah dalam tradisi Indonesia, umumnya bersandingan dengan istilah madrasah. Kata "madrasah" juga berasal dari bahasa Arab yang berarti tempat belajar. Kata "madrasah" berasal dari akar kata *"darasa"* (telah belajar). Jadi pengertian madrasah diniyah adalah tempat (lembaga pendidikan) yang mengkaji agama dari berbagai sudut pandang atau pendekatan.

Pergeseran makna diniyah sebagai lembaga pendidikan, akan terus berubah, seiring dengan perkembangan pendidikan keagamaan yang ada di Indonesia. Pada awalnya pendidikan diniyah di Indonesia hanya dikenal pada lembaga pendidikan Pondok Pesantren, kemudian berkembang, dengan lahirnya madrasah, PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam), Madrasah Diniyah dan seterusnya.

Masa Awal

Pendidikan keagamaan dalam tradisi Islam memiliki model yang beragam, terlebih setelah umat Islam yang hampir ada diseluruh penjuru dunia. Pendidikan keagamaan Islam memiliki pola yang berbeda-beda, baik pendidikan yang ada di berbagai wilayah. Model dan kurikulum pendidikan keagamaan yang berada di Arab Saudi, bisa jadi berbeda dengan yang ada di Iran, Turki, Mesir, Maroko, Tunis atau wilayah-wilayah yang lainnya, termasuk di Indonesia.

Madrasah telah muncul sebagai lembaga Pendidikan di dunia sejak abad 11 M dan telah tumbuh berkembang pada masa kejayaan Islam. Di antaranya yang terkenal adalah Madrasah yang dibangun oleh perdana menteri Nizham Al-Mulk, yang populer dengan nama Madrasah Nizhamiyah. Pendirian Madrasah ini telah memperkaya khasana lembaga pendidikan di lingkungan masyarakat Islam, karena pada masa sebelumnya masyarakat Islam hanya mengenal pendidikan tradisional yang diselenggarakan di masjid-masjid, pada saat itu Islam telah berkembang secara luas dalam berbagai macam ilmu pengetahuan, dengan berbagai macam aliran atau madzab dan pemikirannya. Pembidangan ilmu pengetahuan tersebut bukan hanya meliputi ilmu-ilmu yang berhubungan dengan Al-qur'an dan Hadis, tetapi juga bidang-bidang filsafat, astronomi, kedokteran, matematika dan ilmu kemasyarakatan. Lahirnya Madrasah di dunia Islam pada dasarnya merupakan

usaha pengembangan dan penyempurnaan zawiyah-zawiyah dalam rangka menampung pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan jumlah pelajar yang semakin meningkat.

Siswa Madrasah Diniyah Nidhomiyah Putra, Kencong.

Sumber: ARRAHMAH.CO.ID

Pada abad ke 14 Ibnu Batuta pernah menjadi guru hadis di lembaga pendidikan Al-Mansur di Baghdad. Pada masa Al-Maghrizi di mushalla 'Amr dibuka 8 kelas dalam bidang ilmu fiqih. Pada abad ke 14 di Al-Azhar, banyak lembaga pendidikan madrasah didirikan diantaranya di mushalla Al-Hakim. Madrasah Naysabur adalah lembaga pendidikan yang memfokuskan pada kajian fiqh Syafii. Salahuddin adalah raja yang pertama kali memperkenalkan madrasah di Yerussalem. Beliau telah mendirikan 31 madrasah yang khusus kajian ilmu yang berkaitan dengan al-qur'an dan al-hadist. Perkembangan lembaga pendidikan madrasah di wilayah Spanyol, Persia, dan Tunisia tergolong sangat banyak, di antaranya madrasah al-Ma'rad, al-Saffarin, al-Halfa'iyyah, dan sebagainya.

Pada perkembangan berikutnya yang dipelopori oleh Dahhâk bin Muzâhim berkembang pendidikan ke arah yang lebih sistematik, dan ditambahkan disiplin pengetahuan yang lain. Pada waktu itu murid beliau mencapai 3.000 siswa.

Pembelajaran di Madrasah yang paling utama adalah kajian al-qur'an dan al-hadist, dengan dukungan bahasa Arab, serta kajian kajian yang lain, di ataranya, ilmu yang berkaitan dengan al-qur'an (tafsir, dan qira'ah al-sabah), ilmu yang berkaitan dengan hadits (al-nasikh al-mansukh, dan musthalah hadits), kajian teologi, filsafat, fiqh, tasawuf, faraid. Ilmui-lmu tersebut tergolong dalam ulum naqliyah yang termaktub dalam Mukaddimanya Ibn Khaldun. Sedangkan yang tergolong ulum aqkliyyah, yaitu; mantiq, aritmatika, geometri, astronomi, musik, tarbiyyah, kedokteran, falaq, dan lain lain. Tradisi keilmuan di madrasah dapat dilihat dari tiga aspek. Pertama, aspek transformasi madrasah. Dilihat dari sisi keilmuan, ilmu yang diajarkan di madrasah masih merupakan kelanjutan dari yang diselenggarakan di masjid. Kedua, aspek aliran agama. Madrasah merupakan lembaga sunni atau aliran fiqh dan hadits dan madrasah menolak filsafat dan mantiq Yunani karena mantiq merupakan pintu menuju filsafat dan kesesatan. Hal ini mengakibatkan madrasah kurang memperhatikan ilmu-ilmu yang berbasis logika dan filsafat kuat seperti ilmu kimia, fisika, kedokteran dll. Apalagi metode yang dominan di madrasah adalah iqra' (ceramah) dan imla' (dikte) sehingga lebih merangsang budaya menghafal dari pada memahmi. Ketiga, Aspek politik pemerintah.

Masa Perkembangan

Lembaga pendidikan Islam di Indonesia telah muncul dan berkembang seiring dengan masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia. Lembaga pendidikan Islam telah mengalami perkembangan jenjang dari jenisnya. Seirama dengan perkembangan bangsa Indonesia sejak masa kesultanan, masa penjajahan dan masa kemerdekaan. Perkembangan tersebut telah mengubah pendidikan dari bentuk tradisional menjadi lembaga pendidikan formal dengan landasan pendidikan nasional seperti Madrasah yang saat ini kita kenal bersama, Madrasah merupakan fenomena

modern yang muncul pada awal abad ke- 20 dengan sebutan mengaca kepada lembaga pendidikan yang memberikan pelajaran agama Islam tingkat dasar, menenga, dan atas. Perkembangan lembaga pendidikan Islam merupakan reaksi terhadap faktor-faktor yang berkembang dari luar lembaga pendidikan yang secara taradisional sudah ada, terutama sejak munculnya pendidikan modern. Dengan kata lain perkembangan Madrasah adalah hasil tarik menarik antara pesantren sebagai lembaga pendidikan asli yang sudah ada dengan pendidikan modern. Madrasah merupakan perkembangan lebih lanjut dari pesantren, suatu lembaga pendidikan keagamaan yang konon bentuknya sudah dikenal penduduk nusantara sejak zaman hindu budha, di masa lalu pesantren hanya mengajarkan pengetahuan agama.

Dengan perkembangan yang sangat pesat, dalam hal ini pendidikan di Madrasah sudah seharusnya menjadi perioritas dalam mencerdaskan pengembangan pengetahuan, dan mampu menghadapi tantangan zaman dan bangsa. Madrasah merupakan hasil perkembanan modern dari pendidikan pesantren. Menurut sejarah bahwa sebelum Belanda menjajah Indonesia, lembaga pendidikan Islam yang ada adalah pesantren yang memusatkan kegiatannya untuk mendidik siswanya untuk mendalami ilmu agama. Ketika Belanda membutuhkan tenaga terampil untuk membantu administrasi pemerintah jajahannya di Indonesia, maka diperkenalkannya jenis-jenis pendidikan yang berorientasi pada pekerjaan. Proklamasi Kemerdekaan pada tahun 1945 ternyata melahirkan kebutuhan banyak tenaga pendidik yang terampil untuk menangani administrasi pemerintah dan untuk membangun negara dan bangsa. Untuk mengimbangi kemajuan zaman, di kalangan umat Islam, timbul keinginan untuk memodernkan lembaga pendidikan mereka dengan pendidikan Madrasah. Perbedaan Madrasah dengan pesantren terletak pada sistem pendidikannya. Madrasah menganut sistem pendidikan formal dengan pemberian ujian yang terjadwal dan segala proses belajar seperti halnya sekolah. Sedangkan pesantren dengan kurikulum yang sangat bersifat lokal, pemberian pembelajaran tidak seragam, sering tidak ujian untuk mengetahui keberhaasilan siswa.

Dengan demikian kehadiran Madrasah dalam perkembangannya penuh dinamika yang sangat kompleks. Pendidikan Islam setidaknya mempunyai latar belakang:

1. Sebagai manifestasi dan realisasi pembaharuan sistem pendidikan Islam
2. Usaha penyempurnaan terhadap sistem pendidikan pesantren ke arah suatu sistem pendidikan yang lebih memungkinkan untuk menempuh jenjang yang lebih tinggi.
3. Sebagai upaya menjembatani antara sistem pendidikan tradisional yang dilakukan pesantren dengan sistem pendidikan modern.

Menulusuri sejarah pertumbuhan dan perkembangannya, Madrasah ternyata tidak dapat dipisahkan dari perkembagan masyarakat atau tegasnya seluruh kehidupan masyarakat. Di antara aspek yang menonjol dalam mempengharuhi perkembangan Madrasah itu sejak klasik ialah aspek politik dan pemikiran. Hanon mengatakan bahwa Madrasah pada permulaan perkembangannya merupakan lembanga pendidikan yang mandiri (swadana dan swakelola), tanpa bimbingan dan bantuan materil dari pemerintah. Kini Madrasah di Indonesia sudah mendapatkan perhatian pemerintah dan ditetapkan sebagai model sumber pendidikan nasional. Selanjutnya seiring dengan perkembangan zaman dan peta politik bangsa, Madrasah dengan berbagai kebijakan pemerintah semakin mendapat pengakuan dan menempati posisi yang strategis karena peranannya dalam mencerdaskan kehidupan bangsa (cerdas intelektual cerdas emosional dan cedas spiritual) terasa semakin dibutuhkan.

Madrasah Diniyah adalah salah satu lembaga pendidikan keagamaan pada jalur luar sekolah yang diharapkan mampu secara menerus memberikan pendidikan agama Islam kepada anak didik yang tidak terpenuhi pada jalur sekolah yang diberikan melalui sistem klasikal serta menerapkan jenjang

pendidikan yaitu: Madrasah Diniyah Awaliyah, dalam menyelenggarakan pendidikan agama Islam tingkat dasar selama selama 4 tahun dan jumlah jam belajar 18 jam pelajaran seminggu; Madrasah Diniyah Wustho menyelenggarakan pendidikan agama Islam tingkat menengah pertama sebagai pengembangan pengetahuan yang diperoleh pada Madrasah Diniyah Awaliyah, masa belajar selama selama 2 (dua) tahun dengan jumlah jam belajar 18 jam pelajaran seminggu; dan Madrasah Diniyah Ulya, dalam menyelenggarakan pendidikan agama Islam tingkat menengah atas dengan melanjutkan dan mengembangkan pendidikan Madrasah Diniyah Wustho, masa belajar 2 (dua) tahun dengan jumlah jam belajar 18 jam per minggu.

Dalam perkembangan berikutnya, pendidikan di Madrasah ini juga beradaptasi dengan perkembangan zaman dan mengambil bentuk-bentuk lembaga pendidikan modern. Hal ini diperkuat dengan di undangkannya UU Sistem Pendidikan Nasional yang ditindaklanjuti dengan disyahkannya PP No. 55 Tahun 2007 tentang pendidikan agama dan keagamaan memang menjadi babak baru bagi dunia pendidikan agama dan keagamaan di Indonesia, diakuinya adanya sekolah umum yang berciri khas keagamaan yang merupakan pengakuan atas keberadaan Madrasah dan sekolah Islam. Karena itu berarti negara telah menyadari keanekaragaman model dan bentuk pendidikan yang ada di Indonesia.

Keberadaan peraturan perundangan tersebut telah menjadi ”tongkat penopang” bagi Madrasah Diniyah. Karena selama ini, penyelenggaraan pendidikan diniyah ini tidak banyak diketahui bagaimana pola pengelolaannya. Tapi karakteristiknya yang khas menjadikan pendidikan ini layak untuk dimunculkan dan dipertahankan eksistensinya.

Sebagian Madrasah Diniyah khususnya yang didirikan oleh organisasi-organisasi Islam, memakai nama Sekolah Islam, Islamic School, Norma Islam dan sebagainya. Setelah Indonesia merdeka dan berdiri Departemen Agama yang tugas utamanya mengurusi pelayanan keagamaan termasuk pembinaan lembaga-lembaga pendidikan agama, maka penyelenggaraan Madrasah Diniyah mendapat bimbingan dan bantuan Departemen Agama. Dalam perkembangannya, Madrasah Diniyah yang di dalamnya terdapat sejumlah mata pelajaran umum disebut Madrasah lbtidaiyah.

Jenis Pendidikan Diniyah

Pendidikan Diniyah (keagamaan) di Indonesia ada beberapa macam, seperti; majlis ta’lim, pondok pesantren, madrasah, madrasah diniyah, perguruan tinggi dan univesitas di bawah naungan Kementrian Agama. Model pendidikan diniyah dilihat dari diakuinya ijazah (syahadah) oleh pemerintah dapat dibagi menjadi dua.

Pendidikan Keagamaan formal

Pendidikan Keagamaan Formal adalah lembaga pendidikan keagamaan yang legalitas ijazahnya diakui oleh pemerintah Indonesia. Model pendidikan ini, terdapat dua macam yaitu; Pendidikan Keagamaan yang kurikulumnya diatur oleh pemerintah dan Pendidikan Keagamaan yang kurikulumnya diatur sendiri.

a) Pendidikan Keagamaan yang kurikulumnya diatur pemerintah
    - Madrasah (Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah)
    - Pendidikan Tinggi Agama Islam (PTAI)
    - Univesitas Islam (UI)

b) Pendidikan Keagamaan yang kurikulumnya diatur sendiri
    - Pondok Pesantren Mu’adalah (disamakan)
    - Ma’had ‘Ali
    - Madrasah Diniyah

Pendidikan Keagamaan non formal

Pendidikan Keagamaan non-Formal adalah lembaga pendidikan keagamaan yang legalitas ijazahnya tidak diakui oleh pemerintah Indonesia. Keterangan lebih lanjut mengenai Pendidikan Keagamaan Non Formal telah dijelaskan secara rinci dalam PP no. 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan keagamaan

pasal 22 yaitu bahwa "Pendidikan diniyah nonformal diselenggarakan dalam bentuk pengajian kitab, Majelis Taklim, Pendidikan al-Qur'an, Diniyah Takmiliyah, atau bentuk lain yang sejenis. Pendidikan diniyah nonformal sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dapat berbentuk satuan pendidikan. Pendidikan diniyah nonformal yang berkembang menjadi satuan pendidikan wajib mendapatkan izin dari kantor Departemen Agama Kabupaten/ Kota setelah memenuhi ketentuan tentang persyaratan pendirian satuan pendidikan", seperti;

- Pondok Pesantren
- Majlis Ta'lim
- Madrasah Diniyah Takmiliyah.

Titik singgung Diniyah dengan Islam Nusantara

Pendidikan Diniyah, kususnya pesantren di Indonesia memiliki keunikan dari berbagai hal. Perkembangan tradisi keilmuan dan pengetahuan Islam Nusantara tidak bisa dilepaskan dari sejarah perkembangan pensantren. Hal ini dapat kita lihat dalam beberapa karya sarjana, yang konsen terhadap perkembangan keilmuan dan pengetahuan Islam Nusantara.

Pesantren bukan hanya sebagai pusat lembaga pendidikan yang konsen dalam mengkaji pengetahuan keagamaan (diniyah), tetapi juga menjadi sumber pemahaman keagamaan masyarakat sekitarnya. Hubungan timbal balik antara pesantren dan masyarakat lambat laun tidak bisa dipisahkan dan saling mempengarugi. Atas dasar ini, pesantren merupakan bagian dari budaya setempat.

Kesimpulan

Diniyah (keagamaan) dalam tradisi pendidikan Islam memiliki pemahaman yang luas, disebabkan seluruh pendidikan yang telah berkembang sekarang dapat dihubungkan dengan agama. Universitas Islam Negeri Jakarta program pasca sarjana misalnya, telah membuka studi Islam. Ia menyakini bahwa ajaran agama dapat dilihat dari berbagai aspek, termasuk dalam bidang pengetahuan. Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan diniyah mengalami kemajuan yang luar biasa, yang awalnya hanya mengkaji permasaalan ibadah saja.

[Ayatullah]

Sumber Bacaan

M. Dian Nafi' dkk, *Praksis Pembelajaran Pesantren,*
Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam* (Bandung: Mizan, 2015).
Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek,* (Jakarta: UI Press, 2001), Jilid 1, 3.
H.M. Atho Mudzhar, Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)
Haidar Putra Dauly, *Pendidikkan Islam dalam System Pendidikan Nasional di Indonesia*, (Jakarta; Pranada Media, 2004),
Hasbullah, *Sejarah Pendidikkan Islam Lintas Sejarah Perubahan dan Perkembangan*, (Jakarta; LKiS, 2004),
Akmal Hawi, *Otonomi Pendidikan dan Eksistensi Madrasah, Jurnal Madrasah dan Pendidikan Agama Islam Quantum No.1,* (Sulsel; MDC, 2006),
Abdurrahman Shaleh, *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2004),
Ari Furchan, *Tranformasi Pendidikan Islam Indonesia*, (Bandung: CV. Bumi Aksara, 2005),
Departemen Agama, *Sejarah Perkembangan Madarsah*, (Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1998),
Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam* (Jakarta: PT Mizan Publika, 2009),
H. Amin Haedari, *Transformasi Pesantren*, (Jakarta: LekDis dan Media Nusantara, 2006),
Departemen Agama, *Sejarah Perkembangan Madarsah*, (Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1998), 30, *Himpunan Perundang-Undangan, Standar Nasional Pendidikan,* (Bandung: FokusMedia, 2008), 2. Lihat juga Maksum, *Madrasah, Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999),
Affandi Mochtar, *Pendidikan Islam; Tradisi Keilmuan dan Modernisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Isfahan, 2008),
Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi, Esai-esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2001),

Dungo

Dungo (bahasa Jawa) berasal dari kata do'a yang diambil dari bahasa Arab yaitu *al-du'a* berarti memanggil, mengundang, meminta tolong, memohon, dan sebagainya. Do'a dalam al-Qur'an memiliki banyak arti, diantaranya *al-Nida'* (panggilan), *al-Thalab* (permintaan), *al-Qaul* (perkataan/ ucapan), *al-'Ibadah* (ibadah), *al-Isti'anah* (minta pertolongan). Dungo dapat diartikan, permintaan seorang hamba kepada Tuhan.

Istilah Dungo berakar pada Bahasa Arab yaitu Do'a Istilah tersebut kemudian dijawakan menjadi Dungo. Kata dungo dalam masyarakat Islam Jawa memiliki kemiripan dengan kata jampi. Dalam masyarakat Indramayu terdapat istilah "dungo sholat, dungo zakat, dungo puasa" atau "jampi sholat, jampi zakat, jampi puasa", dan sebagainya. Persamaan makna dua istilah itu, masih ditemukan sampai sekarang.

Fungsi Dungo

Masyarakat Nusantara, khususnya Jawa dalam melakukan aktivitas sehari-hari, selalu mengaturkan do'a. Dungo memiliki beberapa fungsi, di antaranya:

1. Sebagai bentuk penghambaan makhluk pada sang Khaliq2. Sebagai amal ibadah
3. Sebagai solusi dalam permasalahan dunia dan akhirat
4. Sebagai media untuk meningkatkan dimensi spritual.

Titik singgung Istilah Dungo dengan Islam Nusantara

Praktek dungo dalam masyarakat Nusantara, sebelum datangnya Islam itu memiliki dua bentuk: pertama, ritual dengan mengucapkan jampi; dan kedua, hanya mengucapkan jampi. Dungo ditunjukkan pada roh nenek moyang dan dewa-dewa (dalam tradisi Hindu-Bhuda). Seiring dengan berjalanya waktu, tradisi itu mengalami

Illustrasi santri sedang berdoa.
Sumber http://www.andikafm.com/news/detail/2036/1

perubahan. Islam datang ke Nusantara dan mengubah tradisi dungo menjadi dungo yang bernafas Islam.

Datangnya tokoh Wali Songo di bumi Nusantara memiliki jasa besar dalam mengislamkan Nusantara, khususnya Jawa. Wali Songo memiliki metode dakwah dan pengajaran Islam yang unik, sehingga Islam dengan cepat menyebar di belahan pelosok Nusantara. Wali Songo menyebarkan ajaran Islam dengan tanpa membrangus tradisi yang ada di Nusantara. Mereka memberi ruh ajaran Islam pada tradisi tersebut.

Masyarakat Nusantara boleh melakukan ritual *mapag sri* (ritual yang dilakukan masyarakat Jawa menjelang musim tanam padi), tetapi ritual tersebut kemudian diisi dengan dzikir dan tahlil bersama. Ketika salah satu keluarga hamil, masyarakat Jawa biasanya mengadakan ritual, tetapi ritual itu tidak dihilangkan oleh Wali Songo, cuma ritual itu diisi dengan membaca al-qur'an, biasanya membaca surat Muhammad, al-Rahman, Maryam, dan Yusuf.

Tradisi yang dibangun Wali Songo masih dapat dijumpai hingga sekarang, khususnya dalam masyarakat Jawa.

Sumber Bacaan

Syukriadi Sambas dan Tata Sukayat, *Epistimologi Doa,* (Bandung: TPK Warois, 2002).

E

Ela-Ela dan Kolano Uci Sabea

Ela-Ela dan Kolano Uci Sabea

(Kesultanan Ternate)

Kesultanan Ternate adalah salah satu kesultanan Islam tertua yang ada di Nusantara wilayah timur. Kesultanan tersebut berdiri sejak tahun 1257 M dan masih eksis hingga saat ini. Selama berabad-abad lamanya, kesultanan tersebut tumbuh dan berkembang sebagai kekuatan yang besar di kawasan timur Nusantara, termasuk menjadi kekuatan politik dan ekonomi.

Kesultanan Ternate juga mewariskan khazanah dan identitas kebudayaan Islam yang unik, kaya, dan khas. Di antara warisan budaya dan tradisi keislaman khas Kesultanan Ternate yang turun temurun dari dulu hingga kini adalah "Ela-ela" dan "Kolano Uci Sabea".

Ela-Ela

Ela-ela adalah sebuah festival rutin tahunan yang diselenggarakan untuk memeriahkan dan menyemarakkan Malam Lailatul Qadar pada tanggal 27 Ramadhan. Malam Lailatul Qadar adalah malam yang istimewa sekaligu sakral dalam kepercayaan umat Muslim, di mana malam tersebut dikatakan dalam al-Qur'an sebagai malam yang lebih baik dari seribu bulan, malam yang diberkati, ketika malaikat turun ke bumi, ketika doa-doa yang dipanjatkan oleh siapapun akan didengar dan dikabulkan oleh Allah SWT.

Umat Muslim dianjurkan untuk merayakan malam yang istimewa dan sakral ini dengan memperbanyak ibadah, dzikir, do'a, munajat, dan melakukan amal-amal kebajikan lainnya. Seluruh umat Muslim di pelbagai negeri di dunia, memperingati, menyemarakkan, dan menyambut kedatangan Malam Lailatul Qadar dengan berbagai macam perayaan yang berbeda-beda.

Salah satunya adalah yang dilakukan oleh masyarakat Muslim di Kesultanan Ternate. Mereka menyambut, menyemarakkan, dan merayakan Malam Lailatul Qadar dengan sebuah tradisi yang unik dan khas, yaitu "Ela-ela".

Ela-ela sendiri dalam bahasa lokal Ternate berarti "obor" atau "suluh". Pada malam 27 Ramadhan yang diyakini sebagai Malam Lailatul Qadar, masyarakat Muslim Ternate di pelbagai pelosok menggelar tradisi "Ela-ela" untuk menyambut, menyemarakkan, dan memeriahkan malam sakral tersebut.

Setiap rumah di Ternate, pada malam 27 Ramadhan, memasang obor di pekarangan rumah mereka dan menyalakannya, sebagai ungkapan sambutan mereka akan datangnya Malam Lailatul Qadar yang disucikan dan diberkati. Pada malam tersebut seluruh perkampungan di Ternate tampak terang benderang dan semarak oleh cahaya obor yang menyala di setiap sudut.

Selain menyalakan obor di pekarangan masing-masing rumah, masyarakat juga menggelar ritual bersama selepas melaksanakan shalat tarawih berjamaah. Selesai tarawih, masyarakat berkumpul di halaman masjid sambil melaksanakan do'a bersama, sekaligus menggelar pengajian dan tausiah keagamaan yang disampaikan oleh pemuka agama, di mana masyarakat diingatkan untuk selalu menjaga ketakwaan kepada Allah, mematuhi perintahNya dan menjauhi laranganNya, senantiasa beramal saleh, berbuat baik kepada sesama manusia dan alam semesta, serta berpegang teguh pada nilai-nilai luhur agama Islam.

Setelah itu, masyarakat menggelar pawai obor mengelilingi kampung. Ratusan warga ikut serta dalam pawai ini, mulai dari anak-anak hingga orang tua. Hampir di setiap rumah warga di masing-masing kelurahan, terdapat ela-ela. Masing-masing rumah menyediakan tiga sampai empat ela-ela, baik yang terbuat dari bambu ataupun botol bekas minuman. Ela-ela yang disiapkan warga ini untuk dinyalakan usai salat Tarawih.

Selama pawai, dalam perjalanan mereka juga melantunkan shalawat kepada Nabi Muhammad, doa-doa kebaikan, dan juga puji-pujian.

Pawai "Ela-ela" ini bukan hanya ajang bagi masyarakat untuk menyambut kedatangan Malam Lailatul Qadar semata, tetapi juga sebagai ajang silaturahim, saling berbagi, mengaji, melantunkan shalawat kepada Nabi dan memanjatkan do'a bersama, mengingat tradisi leluhur dan sejarah Islam di Ternate, sekaligus mengkampanyekan syiar Islam dengan festival khas yang sarat akan kearifan lokal.

Kolano Uci Sabea

Berasamaan dengan perayaan "Ela-ela", berlaku pula perayaan tradisi khas Islam Kesultanan Ternate lainnya, yaitu "Kolano Uci Sabea".

"Kolano Uci Sabea" sendiri dalam bahasa lokal Ternate berarti "Raja (Kolano) Turun Shalat (Uci Sabea)". Maksudnya, pada saat itu, Sultan Ternate akan keluar dari istana dan shalat berjamaah dengan masyarakat di Masjid Agung Kesultanan Ternate. Sang Sultan keluar untuk menemui rakyat sekaligus bersilaturahim dengan mereka.

Dalam budaya Kesultanan Ternate, Sultan melaksanakan "Kolano Uci Sabea" hanya 4 kali dalam setahun, yaitu pada malam tanggal 15 Ramadan (malam Qunut), malam ke-27 Ramadan (malam Ela-ela/Lailatul Qadr), Hari Raya Idul Fitri, dan Hari Raya Idul Adha.

Namun, khusus untuk "Kulano Uci Sabea" yang dilakukan pada malam "Ela-ela" atau Malam Lailatul Qadar, ada nuansa yang khas dan tersendiri.

Pada malam 27 Ramadhan, selepas berbuka puasa menjelang waktu isya, Sultan keluar istana dengan disertai iring-iringan seluruh pembesar dan perangkat kesultanan. Sultan duduk di atas kursi tandu yang ditandu oleh beberapa pengawalnya. Rombongan pengiring Sultan juga membawa umbul-umbul dan panji-panji kesultanan, dengan diiringi alunan musik khas Kesultanan Ternate yang disebut "Cika Momo" dan dibunyikan dari seperangkat Gamelan pemberian Sunan Gresik.

Rombongan iring-iringan Sultan tersebut melewati jalan menuju Masjid Agung Kesultanan yang tak jauh dari istana, yang di samping kanan-kiri jalan diterangi dengan obor "Ela-ela", dan dipenuhi oleh barisan masyarakat Ternate.

Sultan dan rombongan istana lalu melaksanakan shalat isya dan tarawih berjamaah di Masjid Agung Kesultanan yang diimami oleh Imam Besar Kesultanan yang sekaligus menjabat sebagai Qadhi dan Mufti Kesultanan. Sultan duduk di barisan paling depan, tepat di belakang imam.

Masjid Agung Kesultanan dibangun pada tahun 1606 M, tepatnya saat masa-masa akhir kekuasaan Sultan Saidi Barakat Syah bin Sultan Babullah Syah (memerintah pada tahun 1583-1606 M), yang dilanjutkan oleh puteranya, Sultan Muzaffar Syah bin Sultan Saidi Barakat Syah (memerintah pada tahun 1607-1627 M).

Setelah pelaksanaan shalat tarawih berjamaah, sang Sultan akan kembali ke istana

dengan ditandu seperti ketika keberangkatannya ke masjid. Sementara, sebagian masyarakat ada yang melaksanakan festival "Ela-ela" atau pawai obor.

Di istana, Sultan bersama permaisuri memanjatkan doa di area makam para leluhur. Usai berdoa, sultan dan permaisuri duduk di singgasana ruang utama (Foris Lamo) untuk menerima rakyat yang hendak bersalaman dan bersungkeman dengan sang Sultan. Setelah prosesi salaman dan sungkeman selesai, Sultan akan menuju pendopo istana untuk bersilaturahim dan makan bersama bersama rakyat.

[A. Ginanjar Sya'ban]

F

Fida’

Fida'

Fida' ialah sebuah ritual keagamaan yang kebanyakan kegiatannya berisi doa-doa dan bacaan kalimat *thayyibah*. *Fida'* menurut bahasa dari kata *fidyah* yang artinya tebusan. Akan tetapi dalam pengetahuan umum *fida'* ialah penebusan diri pribadi dari api neraka.

Awal mula munculnya *fida'* dilatarbelakangi oleh keyakinan dengan sebuah hadits Nabi Muhammad saw yang menjelaskan tentang tebusan kepada diri sendiri dari api neraka, yang lebih terkenal dengan dengan sebutan *fida'*.

Fida' atau *Ataqoh* sebagian menyebut *Syarwa* adalah pengungkapan yang umum untuk bacaan berupa surat Al-Ikhlas atau tasbih atau tahlil atau yang lain dalam bilangan tertentu dengan harapan Allah membebaskan dari neraka terhadap orang yang membaca, atau orang mati yang dibacakan amalan *fida'* ini. Sekarang ini sering dijumpai amalan *fida'* yang dilakukan di Jawa pada hari ketujuh atau hari pertama dari wafatnya seseorang, utamanya bagi pengamal tarekat.

Tujuan utama dari kegiatan *fida'* ini ialah untuk penebusan dosa atau memohon ampunan kepada Allah SWT atas segala dosa yang dilakukan semasa hidup. Sama sepertinya pelaksanaan tahlil, *fida'* secara sosial juga dimaksdukan untuk selalu menjalin ukhuwah Islamiyah dan syiar agama Islam.

Tahap-tahap pelaksanaan *Fida'*

Dalam pelaksanaan zikir *fida'* secara teknis ialah setelah melaksanakan shalat magrib, seluruh jamaah *fida'* berkumpul di mushalla, jika ustaz atau kyai yang biasa memimpin sudah datang, maka pelaksanaan *fida'* akan segera dimulai. Urutan bacaan yang dibaca adalah sebagai berikut:

1. Tawasul kepada Nabi Muhammad SAW

   اِلىَ حَضْرَةِ النّبِى اْلمُصْطَفى سَيْدِنَا مُحَمّدٍ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالِهِ وَاَزْوَاجِهِ وَاَوْلاَدِهِ وَذُرّيَاتِهِ شَيْئٌ لِلّٰه لَهُمُ اْلفَاتِحَة

2. Tawasul kepada para Nabi dan Rasul kemudian membaca surat al-Fatihah sekali

   ثُمّ اِلى حَضْرَاتِ إِخْوَانِهِ مِنَ اْلأَنْبِيَاءِ وَاْلمُرْسَلِيْنَ وَاْلاَوْلِيَاءِ وَالشُّهَدَاءِ وَالصّالِحِيْنَ وَالصّحَابَةِ وَالتّابِعِيْنَ وَاْلعُلَمَاءِ اْلعَامِلِيْنَ وَجَمِيْعِ اْلمَلاَئِكَةِ اْلمُقَرّبِيْنَ خصُوْصاً اِلَي حَضَرَةِ سَيِّدنَاَ وَمَوْلَنَا سُلْطَانِ اْلاَوْلِيَاءِ الشَّيْخِ عَبْدِالْقَادِرِ الجَيْلاَنِي قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَزِيْز ثم الى جميع اَهْلِ الْقُبُوْرِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَاْلمُؤْمِنَاتِ مِنَ مَشَارِقِ اْلاَرْضِ اِلَى مَغرِّبِهِا بَرِّهَا وَبَحْرِهَا وَاِلى اَرْوَاحِ اَبَائِنَا وَاُمّهَاتِنَا وَاَجْدَادِنَا وَجَدّاتِنَا وَمَشَايِخِنَا وَمشَايِخِ مَشَايِخِنَا وَاَسَاتِذَاتِنَاشَيْئُ لِلّٰهِ لَهَمُ الْفَاتِحة.

3. Membaca Istigfar sebanyak 7 kali

   أَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيْم

4. Membaca Shalawat sebanyak 7 kali

   اللّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِناَ مُحَمَّدٍ

5. Membaca Shalawat kamaliyah 7 kali

   اللّهُمَّ صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله كما لانهاية لكمالك عدد كماله

6. Membaca La ilaha illallah sebanyak 1000 kali

لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللهُ

7. Doa

أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ . بِسْمِ اللِ الرَّحمٰنِ
الرَّحِيْمِ . اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْن . حمدًا الشَّاكِرِيْنَ
حمدًا النَّاعِمِيْنَ، حَمْدًا يوَافِي نِعَمَهُ وَيُكَافِئُ مَزِيْدَه .
يَا رَبنَا لَكَ الْحمْدُ كَمَا ينْبَغِيْ لِجَلاَلِ وَجْهِكَ وَعَظِيْمِ
سُلْطَانِكَ .أَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِناَ مُحَمَّدٍ فِي
الْأَوَّلِيْنَ . وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِناَ مُحَمَّدٍ فِي الْأخِرِيْنَ.
وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِناَ مُحَمَّدٍ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَحِيْنٍ.
وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِناَ مُحَمَّدٍ فِي الملاء الْأَعْلَى إِلَي
يوَمِ الدِّيْنِ .

أَللّٰهُمَّ اجْعَلْ وَأَوْصِلْ ثوَابَ مَا قَرَأْنَاهُ مِنَ الْقُرْأنِ
الْعَظِيمِ . وَمَا هَلَّلْنَاهُ مِنْ قَوْلِ لاَ إِلٰهَ إِلا اللهُ، وَمَا
سَبَّحْنَاهُ مِنْ قوْلِ سُبْحَانَ اللهِ وَبِحمْدِهِ، وَمَا صَلَّيْنَاهُ
عَلَى النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ فِي هذَا المجلس
المبارك هَدِيَّةً وَاصِلَةً وَّرَحمةً نَّازِلَةً وَّبَراكَةً شَامِلَةً
وَصَدَقَةً مُتَقَبَّلَةً إِلي حَضْرَةِ سَيِّدِنَا وَحَبِيْبِنَا وَشَفِيْعِنَا
وَقرُةِ اَعْيُنِنَا وَمَوْلاَنَا مُحَمَّدٍ وَاِلَي جَمِيْعِ اِخْوَانِهِ مِنَ
الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْن، وَالْاَوْلِيَاءِ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِيْن
وَالصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْن وَالْعُلَمَاءِ الْعَامِلِيْن وَالْمُصَنِّفِيْن
الْمُخْلَصِيْن وَجَمِيْعِ الْمُجَاهِدِيْنَ فِي سَبِيْلِ اللهِ رَبِّ
الْعَالَمِيْن وَالْمَلاَئِكَةِ الْمُقَرَّبِيْن خُصُوْصًا اِلَي سَيِّدِنَا
الشَّيْخ عَبْدِ الْقَادِرِ الجِيْلاَنِي .ثُمَّ اِلى جَمِيْعِ اَهْلِ
الْقُبُوْرِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ
وَالْمُؤْمِنَاتِ مِنَ مَشَارِقِ الْاَرْض اِلَى مَغَارِبِها بَرِّهَا
وَبَحْرِهَا وَاِلى اَرْوَاحِ اَبَائِنَا وَاُمَّهَاتِنَا وَاَجْدَادِنَا
وَجَدَّاتِنَا وَمَشَايِخِنَا وَمَشَايِخ مَشَايِخِنَا وَاَسَاتِذَاتِنا .

اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَهُمْ وَارْحَمْهُمْ وَعَافِهِمْ وَاعْفُ عَنْهُمْ
اَللّٰهُمَّ لاَ تَحْرِمْنَا اَجْرَهُمْ وَلاَ تَفْتِنا بَعْدَ هُمْ وَاغْفِرْ لَنَا
وَلَهُمْ. رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ
وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا
عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ. رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ
هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.
يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً
مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي. رَبَّنَا
اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا
تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ
رَحِيمٌ. رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا
لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً
وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. وَصَلَّى اللهُ عَلَى
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَبَارَكَ وَسَلَّمَ . سُبْحَانَ
رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْن
وَالْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْن.

Tata cara pelaksanaan zikir *fida'* sama dengan pelaksanaan tahlil pada umumnya. Bacaan yang dibacanya pun hampir tidak ada bedanya dengan tradisi tahlilan, yakni membaca surat Al-Fatihah sebagai penghadiahan kepada si mayit, surat Al-Ikhlash, surat Mu'awwizatain, akhir surat Al-Baqarah, ayat kursi dan lain-lain. Perbedaannya terletak pada bilangan yang dibaca pada masing-masing kalimah thayyibah dan diakhiri dengan doa *wahbah* (doa menghadiahkan pahala bacaan tahlil). Jika *fida' sughra* (tebusan kecil) membaca tasbih 1000 kali dan tahlil 70.000 kali. Sedangkan *fida' kubra* (tebusan besar) membaca surat al-Ikhlas sebanyak 100.000 kali. Baik *fida' sughra* maupun *kubra* bisa diamalkan dalam satu waktu tertentu secara pribadi (perseorangan) bisa juga diangsur dalam beberapa waktu maupun beberapa hari sampai genap bilangannya.

Kegiatan *fida'* fokus tujuannya ialah menebus diri sendiri ataupun orang lain dari api neraka, yang caranya ialah dengan memohon ampun kepada Allah. Cara memohon ampun tersebut ialah dengan cara berzikir dan membaca kalimah-kalimat *thayyibah*, dengan harapan mendapat ampunan dan ridha dari Allah swt, yang akhirnya bisa dimasukan ke dalam surga dan dijauhkan dari neraka.

Sama halnya dengan tradisi tahlilan, secara pelaksanaannya pun juga mengirimkan doa dan surah al-Fatihah melalui pembacaan kalimat tayyibah dengan jumlah tertentu. Teknis pelaksanaannya pun sama dengan tahlilan yaitu dengan mengumpulkan masyarakat sekitar yang diiringi dengan niat untuk menghadiahkan bacaan dan kalimat thayyibah kepada orang yang wafat dan kepada dirinya sendiri sebagai tebusan atau permohonan ampun atas dosa-dosa yang ada.

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Khotim Ahsan, Nilai-nilai Pendidkan Sosial dalam Kegiatan Fida' di Kelurahan Tingkir Tengah, Kota Salatiga, Tahun 2014-2015, *Skripsi*, IAIN Salatiga, 2015.

G

Gending

Gending

Gending dalam bahasa Jawa awal mulanya berarti "ahli pembuat gamelan". Di kemudian hari, Gending dipakai untuk bunyi instrumental atau lagu yang berasal dari bunyi gamelan. Sementara menurut Rd. Machyar Anggakusumadinta, Gending ialah aneka suara yang didukung oleh suara-suara tetabuhan. Pengertian suara tetabuhan ini tidak terbatas gamelan tetapi termasuk pula angklung, calung, kacapi, suling, gambang, rebaban, padindang, suling, dan sebagainya.

Secara umum orientasi gending dalam lagu cenderung pada alat-alat yang bernada, sekalipun ada pula yang tidak bernada, seperti kendang, dogdog, kohkoh dan lainnya. Dalam kesenian Sunda, apabila alat instrument ini dipakai secara mandiri untuk permaian dalam alunan bunyi suatu pagelaran biasa disebut Karesmian Padindangan. Sementara bunyi alu dan lesung telah mempunyai nama tersendiri yang telah dikenal yaitu Tutunggulan.

Pengembangan makna gending menunjukkan bahwa instrumental ini berkembang dinamis tidak hanya di Jawa tetapi di seluruh Nusantara. Gending juga menggambarkan bahwa budaya Nusantara sangat terbuka, menerima budaya-budaya baru asalkan "bergandeng", berirama dan terpenting harmonis. Satu dengan lainnya tidak terpecah dan bertabrakan sehingga merusak irama yang harmonis yang dikeluarkan masing-masing instrument.

Dalam Gending Jawa, beberapa istilah yang menunjukkan identitas gendingan ialah Landrang, seperi Landrang Slamet atau Landrang Wilujeng Karawitan, dan lain-lain. Sementara beberapa istilah yang menunjukkan identitas gendingan Karawitan adalah lagu yang memakai kata Jipang, seperti Jipang Lontang, Jipang Keraton, Jipang Wayang dan lainnya. Dari berbagai istilah gendingan ini kiranya para leluhur pada waktu yang lampau telah secara khusus mengelompokkan lagu-lagu itu menurut fungsi dan pembawaannya.

Sebagai alat pengiring, gending dapat berfungsi sebagai pengiring instrumental tembang/pupuh, seperti pembacaan Macapat, serta pengiring pementasan kesenian, seperti pagelaran wayang, pementasan (tari-tarian, wayang orang, ketoprak, dan lain-lain), pengiring ritual adat, dan hiburan lepas (karawitan). Bahkan gending juga dapat berfungsi sebagai; (a) rasa kelenganan (mengisi waktu santai); (b) iberan atau pemberitahuan; (c) penghantar upacara; (d) pengiring/pririgan; (e) pemberi suasana; (f) pengungkap ceritra. Berdasarkan fungsinya itu, muncul beberapa istilah seperti Gending Jawa, Gending Karawitan, Gending Palembang, dan lain-lain.

Khusus Gending Jawa di sini dijelaskan secara khusus Gending pengiring wayang karena lebih kompleks bentuknya dan juga bersifat universal. Berdasarkan adegan pementasan wayang, Gending dapat dikelompokkan menjadi empat kegunaan, yaitu: *Pertama,* petolan yang dalam bahasa Jawa berasal dari kata "Talu" (mulai atau mengawali), sehingga petolan berarti gending pembukaan atau gending-gending untuk mengawali sebuah acara.

Gending petolan umumnya mengungkapkan suatu harapan dan doa. Misalnya Landrang Slamet atau Landrang Wilujeng dengan maksud agar acara yang digelar dapat berlangsung selamat. Termasuk gending petolan ialah Landrang Cucur Bawuk, Pareanom, Banteng Wareng, Widosari, Ayak-

ayakan, srepek/sampak. Bahkan oleh seniman Jawa dimasukkan "petolan anyar" misalnya Mugi Rahayu, Puji Rahayu, dan Sriwidodo yang intinya pengaharapan supaya lancer dan selamat.

Contoh Alat-alat Gamelan.
Sumber: https://tukanggamelan.wordpress.com/

Kedua, Gending Babak Pertama (Patet Nem) untuk mengiringi urutan adegan pementasan wayang kulit mulai dari;

1. Jejer I (kawitan)). Gending yang digunakan menyesuaikan adegan raja/kerajaan yang dipentaskan. Misalnya untuk kerajaan Hastina dipakai Gending Kabor –yang memiliki arti kabur, tidak jelas, tidak ada visi dan misi. Sedangkan untuk kerajaan Amerta atau Pandawa menggunakan Gending Kawit atau Kawah –yang memiliki makna awal dari sebuah rencana yang terdapat visi dan misi dan terprogram. Pada adegan ini jika mengharuskan ada peperangan maka perangnya disebut "perang rempak" atau perang yang tidak berlanjut dan akan dilanjutkan setelah beberapa adegan berikutnya. Gending yang dipakai ialah Srempeg/sampak.
2. Gending untuk mengiringi datangnya tamu. Jika dalam adegan Jejer ada tamu yang datang maka untuk mengiringi datangnya tamu juga ada gending-gending khusus, misalnya Landrang Mangu, Landrang Diradameta, Lindrang Srikaton.
3. Gending pengiring adegan Jengkar Kedaton digunakan Ayak Nawung
4. Gending pengiring adegan Limbukan memakai Gleyongan, Ginonjing, dan Gending Dolanan
5. Gending pengiring adegan Bodolan memakai Nebo, Majemukan, atau Srempek Mediun.
6. Gending pengiring Jejer II (Jejer Sabrangan atau Bodet) yakni kumpulan bala tentara dari seberang lautan yang tidak sedaratan dengan kerajaan pada Jejer I yang konotasinya adalah berada di Tanah Jawa. Gending yang dipakai adalah Majemuk, Remong, Gliyung, Peksi Kuwung.

Ketiga, Gending Babak Kedua (Patet Songo) yang memuat beberapa agedan, yaitu: (a) Goro-goro di mana gending yang diawali dengan sempek Banyumasan atau lainnya, lalu diteruskan dengan Gending Dolanan atau Gending-gending Jineman; (b) Jejer III (jejer Pandito) yang menampilkan adegan yang menceritakan sebuah pertapaan. Gending yang dipakai antara lain Gending Lara-lara supaya terenyuh. (c) Perang Kembang sebagai adegan selingan. Gending pengiring yang umum dipakai pada adegan ini adalah Srempek, Palaran, Sampak Pathet Songo atau Pelog Pthet Barang. (d) Jejer IV diiringi Gending Renyep, Gambir Sawit, Bendrong; (e) Perang Pupuh dengan iringan gending Srempeg/Sampak.

Keempat, Gending Babak III (Patet Manyura) terdiri beberapa agedan, yaitu: (a) Jejer V dengan iringan Gending Kutut Manggung, Pucung, Ricik-ricik, Liwung, dan Landrangmanis; (b) Perang Brubuh dengan iringan Gending Srempek, Sampak, Ayak-ayak; dan (c) Penutup dengan iringan Gending Ayak-ayak, Pamungkas.

Gending sebagai bunyi instrumental atau lagu yang berasal dari bunyi gamelan secara umum merupakan alat kesenian tradisional yang digunakan untuk mengiringi upacara dan pementasan, baik dalam acara-acara ritual yang sakral maupun pagelaran seni biasa. Sebagai alat pengiring pagelaran ritual yang sakral, Gending/Gamelan sering dipakai untuk menciptakan suasana hening pada saat prosesi berlangsung. Sebagai contoh penggunaan Gending sebagai alat instrumental dilagukan "Suluk" dan "Serat" (sajak sebagai alat dakwah di Jawa) dalam pertemuan para wali. Begitu pula penggunaan Gending/Gamelan untuk mengiringi tari-tarian tradisional yang dipentaskan di Keraton. Hal ini seperti digambarkan dalam Serat Centini dan Cabolang yang juga memuat sejumlah Suluk.

Sebagai satu alat Gending/Gamelan merupakan warisan budaya yang bernilai sejarah. Sampai sekarang keseniaan ataupun benda kesenian ini masih terus dijaga kelestariaannya. Di Keraton Yogyakarta, misalnya terdapat Gamelan Monggang KK Guntur Laut dan Gamelan KK Maeso Ganggang yang berasal dari jaman Majapahit dan hanya dimainkan pada upacara kenegaraan, seperti mengiringi penobatan Sultan, dan lain-lain. Terdapat pula Gamelan Sekati KK Guntur Madu yang dimainkan pada acara Sekatenan.

[M Isom Saha]

Sumber Bacaan

Bachtiar, Harsja, "The Religion of Java: a Commentary", *Madjalah Ilmu Sastra Indonsia*. V 5 NI, 1973

Ensiklopedi Wayang, Jakarta: Balai Pustaka, 1979

Holt, Claire, *Art in Indonesia*, Cornell UP, Ithaca, 1967

Poedjosoebroto, R, *Wayang: Lambang Ajaran Islam*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1978

Sudiyanto Pandji, *Mengenal Gending Jawa,* S.Pandji Online

Hadrah

Kecenderungan kepada seni merupakan salah satu kodrat manusia, dengan pengertian banyak di antara manusia yang memiliki jiwa seni yang berkembang menurut bakat dan minat masing-masing. Kesenian merupakan bagian yang sangat penting bagi pembentukan pibadi manusia, karena kesenian berfungsi menghaluskan perasaan dan budi pekerti manusia.

Pandangan umat Islam Indonesia terhadap seni secara umum dirumuskan dalam musyawarah besar Seniman Budayawan Islam tahun 1961 sebagai berikut: "Islam memperkenalkan karya segala cabang kesenian untuk keluhuran budi (akhlak) dan untuk kehadirat Allah dan tidak berunsur asusila, maksiat, cabul, dan syirik serta melanggar larangan Allah dan Sunnah Rasul".

Islam yang dibawa, sebagian, oleh orang Arab ke Nusantara juga dengan membawa tradisi dan kebudayaan Arab itu sendiri termasuk bidang kesenian, tidak ketinggalan instrumen-instrumennya, walaupun tentu tidak mudah untuk memastikan kapan waktu kesenian ini pertama kali diperkenalkan di Nusantara. Salah satu jenis kesenian yang sangat populer dan terpengaruh dari Arab adalah kesenian musik dengan instrumen rebana atau *terbangan* di Jawa, yang digunakan dalam marawis, qasidah, dan hadrah. Dalam perkembangannya, alat musik rebana dijadikan sebagai simbol identitas kultural Islam di Nusantara.

Kesenian qasidah dan lagu-lagu Arab sudah dinyanyikan semenjak zaman pra-Islam dan kesenian tersebut dipilih orang-orang Arab pra-Islam sebagai penghibur pada malam hari atau pun di dalam perjalanan. Di dalam medan pertempuan, para perempuan Arab juga sering memainkan rebana untuk melepas para pemuda dan membangkitkan semangat berperang.

Di Indonesia bila disebut istilah hadrah perhatian orang akan tertuju kepada sebuah bentuk kesenian dengan menggunakan alat-alat musik tepuk yang memiliki hiasan kerincing logam di sekitar bingkainya, dibuat dari papan kayu yang dilobangi ditengahnya, dan pada salah satu sisinya dipasang kulit kambing tipis yang telah disamak yang dikenal dengan nama rebana atau *terbangan* di Jawa.

Secara etimologi istilah hadrah berasal dari kata حضرة yang berarti "kehadiran." Di dalam tasawuf hadrah mengacu kepada jamaah yang di dalamnya melakukan zikir secara kolektif. Menurut Trimingham, kebanyakan tarekat Sufi memiliki bacaan zikir yang regular di dalam majelis mereka yang dikenal dengan nama hadrah. Hadrah yang berarti kehadiran dimaksudkan bukan kehadiran Allah, namun kehadiran Nabi Muhammad.

Secara sederhana, hadrah di dalam tasawuf terdiri atas 2 bagian: pertama, pembacaan hizib tarekat dan doa lainnya yang terkadang diselingi dengan musik dan nasyid (lagu); kedua, melakukan dzikir yang diiringi dengan musik dan lagu yang umumnya dimulai dengan doa khusus yang disebut dengan *fatihah az-dzikir*. Hadrah berlangsung pada hari Jum'at atau malam Jum'at dan pada acara-acara khusus di dalam kalender Islam, atau pada saat kelahiran anak atau berkhitan. Pembacaan maulid Nabi merupakan aspek sangat penting di dalam majelis hadrah. Pelacakan hadrah ke dunia tasawuf ini paling tidak memberikan petunjuk ada kaitan antara tradisi musik

hadrah dengan tasawuf.

Sedangkan tradisi kesenian hadrah identik dengan kesenian Islam. Hadrah merupakan kesenian Islam yang di dalamnya berisi shalawat kepada Nabi Muhammad SAW yang digunakan sebagai media menyiarkan ajaran agama Islam. Dalam kesenian ini tidak ada alat musik lain kecuali rebana. Kesenian ini selain sebagai media untuk menyebarkan ajaran agama Islam juga sebagai sebuah hiburan. Sebab di dalam kesenian hadrah terdapat sebuah dorongan untuk mengagungkan asma Allah dan Nabi Muhammad serta amar ma'ruf nahi munkar. Hal ini dapat dilihat jelas dari syair-syair yang dilantunkannya.

Sumber: https://fahmialinh.wordpress.com/2015/05/08

Kesenian hadrah menjadi salah satu kesenian yang banyak dipertunjukkan di masyarakat, biasa digunakan untuk mengiringi lagu-lagu bernafaskan Islam. Musik hadrah atau rebana atau musik terbang diperkirakan berasal dari bentuk-bentuk musik yang bercirikan Islam yang ada sebelumnya. Bentuk-bentuk musik tersebut adalah (1) *Salawatan* yaitu bentuk puji-pujian yang mengagungkan kebesaran Nabi Muhammad SAW; (2) *Barzanji* yaitu jenis musik vocal yang bercirikan Islam; (3) *Kentrung* yaitu musik bercirikan Islam yang diperkirakan paling awal kedatangannya di pulau Jawa, berkembang di daerah Blora, Pati Jepara dan Purwodadi; (4) *Zapin* pesisiran yaitu kesenian tarian yang diiringi dengan terbangan, berkembang di Demak dan Semarang; (5) *Kuntulan* yaitu tarian yang diiringi oleh musik terbangan, dan berkembang di daerah Kendal, Pemalang sampai Tegal; (6) *Simtuduror* yaitu kesenian musik salawatan dengan membaca kitab maulid yang bernama *Simtuduror* dengan diiringi musik terbang, dan musik ini berkembang di daerah Pekalongan, Kendal dan Semarang; (7) *Gambus* yaitu musik yang bercirikan Islam yang mendapat pengaruh dari Arab dengan alat musik gambus, dan berkembang di daerah pantura pulau Jawa.

Musik terbang hadrah merupakan nyanyian Islami atau shalawat yang diiringi dengan permainan beberapa alat musik terbang atau ansambel. Terbang yang dipergunakan dalam terbang hadrah yaitu (1) terbang genjring, dalam permainan terbang hadrah berfungsi sebagai pola pukulan utama dalam mengiring lagu; (2) terbang keprak, dalam permainan terbang hadrah berfungsi memberi tekanan pada lagu, biasanya pada posisi *naik* atau *rol;* (3) terbang dumbuk atau marawis, mengingat karakter suaranya yang lembut dan pola pukulannya yang rapat, dalam terbang hadrah berfungsi mengisi kekosongan pukulan; (4) terbang tung, dalam terbang hadrah mengawal tempo dan pergerakan pukulan bas; (5) terbang bas, dalam terbang hadrah membentuk pola pukulan bas.

Formasi tempat duduk pemain dalam pertunjukan hadrah, bagian depan dua orang sejajar sebagai penyanyi atau vokalis, di belakangnya empat orang sejajar pemain terbang genjring, di belakangnya lagi lima orang sejajar pemain bas, pemain terbang tung, pemain terbang dumbuk, dan dua orang pemain terbang keprak.

Musik terbang hadrah merupakan permainan musik terbang sederhana, baik pola pukulan dari masing-masing alat musik, maupun lagunya. Syair lagu terbang hadrah berbentuk bait-bait, maksudnya syair lagu terbang hadrah terdiri dari beberapa bait, dan tiap bait terdiri dari empat baris, sehingga tidak menyulitkan bagi para pemula. Lagu-lagu terbang hadrah bervariasi, ada yang menggunakan syair berbahasa Arab, bahasa Indonesia dan bahasa Jawa.

Lagu-lagu terbang hadrah tidak selalu syairnya bershalawat tetapi ada juga syair lagu

yang sifatnya memberi nasihat. Misalnya lagu Ya Rosul, merupakan lagu berbahasa Arab dan syairnya shalawat. Lagu terbang hadrah yang berjudul kisah Rasul merupakan lagu berbahasa Indonesia, sedangkan lagu Padang Bulan merupakan lagu terbang hadrah yang menggunakan bahasa Jawa dan bersifat memberi nasihat. Melodi lagu dalam musik terbang hadrah menggunakan tangga nada diatonis minor artinya lagu-lagu dalam musik terbang hadrah menggunakan tangga nada diatonis seperti musik modern, sehingga mudah dipahami.

Dewasa ini hadrah tidak saja bernuansa seni, namun ia juga terkait dengan masalah identitas. Seiring dengan semakin menguatnya peranan kelompok tradisional Muslim di Indonesia, hadrah merupakan salah satu bentuk identitas kebangkitan Muslim tradisional di Jawa, bahkan di daerah Surakarta atau Solo, parade hadrah diselenggarakan setiap tahun pada saat menjelang memperingati Isra' Mi'raj Nabi Muhammad SAW.

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Abdul Khair, Sinoman Hadrah Seni Islam yang perlu mendapat perhatian, Jurnal *Himmah* Vol. IV No. 10 Edisi Mei – Agustus, 2003,

Abdul Khair, Sinoman Hadrah Seni Islam,

Mahmudah Nur, Pertunjukan Seni Rebana Biang di Jakarta sebagai Seni Bernuansa Islam, Jurnal *Penamas*, Vol. 28, Nomow 2, Juli-September 2015,

Junaidi, Estetika Terbang Hadroh Nuurussa'adah,

Ismail Yahya, Kebangkitan Muslim Tradisional di Surakarta, artikel di *IBDA': Jurnal Kebudayaan Islam*, IAIN Purwokerto, Vol. 14 Nomor 1 (2016: 51-56), jurnal terakreditasi DIKTI 2014,

Halal Bihalal

Berbeda dengan tradisi di negara-negara Arab yang menjadikan hari raya Idul Adha sebagai perayaan paling besar dan paling meriah, di Indonesia kaum Muslimin menjadikan Idul Fitri sebagai hari raya yang paling penting dan dirayakan dengan sangat meriah, sehingga pemerintah pun menjadikannya libur nasional dengan waktu paling lama dibandingkan hari libur lainnya.

Kaum Muslimin di Indonesia memanfaatkan panjangnya hari libur pada hari raya Idul Fitri untuk mengunjungi orang tua, kerabat dan sanak famili. Di banyak daerah bahkan ada tradisi saling mengunjungi rumah tetangga dan teman. Selain menjaga silaturahmi, kunjungan pada hari raya Idul Fitri di Indonesia digunakan sebagai kesempatan untuk saling meminta maaf.

Dalam berinteraksi sehari-hari, baik dalam hubungan bisnis, maupun pertemanan, manusia tidak luput dari kesalahan baik dalam bentuk ucapan maupun tindakan, disengaja maupun tidak disengaja. Tradisi saling meminta maaf pada hari raya Idul Fitri di Indonesia menjadi kesempatan yang sangat baik untuk memperbaiki hubungan-hubungan yang kurang harmonis antar saudara, teman, bahkan rekan bisnis.

Meskipun meminta maaf atau saling memaafkan merupakan kewajiban bagi umat Islam, namun ada kalanya orang merasa canggung bahkan gengsi untuk melakukannya. Dengan adanya tradisi saling memaafkan pada hari raya Idul Fitri, hal tersebut lebih mudah dan lebih nyaman untuk dilakukan.

Melakukan *sungkem* kepada orang tua dan para sesepuh sambil meminta maaf bahkan menjadi tradisi yang sangat penting di kalangan umat Islam Indonesia sehingga para penduduk kota-kota besar yang memiliki orang tua dan kerabat di desa merasa berkewajiban untuk *mudik* setiap hari raya Idul Fitri.

Meminta maaf atas segala bentuk kesalahan merupakan kewajiban dalam Islam. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairoh, Rosulullah saw bersabda:

من كانت عنده مظلمة لأخيه فليتحلله منها فإنه ليس ثم دينار ولا درهم من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات أخيه فطرحت عليه

"Barang siapa melakukan kezaliman kepada saudaranya, hendaklah meminta dihalalkan (dimaafkan) darinya, karena di akhirat tidak ada lagi perhitungan dinar dan dirham, sebelum kebaikannya diberikan kepada saudaranya, dan jika ia tidak punya kebaikan lagi, maka keburukan saudaranya itu akan diambil dan diberikan kepadanya."

Setiap kezaliman yang dilakukan manusia kepada lainnya akan menjadi beban yang sangat berat di akhirat jika tidak dimaafkan oleh orang yang terzalimi sebagaimana diingatkan oleh Rasulullah saw dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar bahwa kezaliman akan menjadi biang kegelapan di hari kiamat. Oleh karena itu meminta maaf atas kesalahan merupakan hal yang sangat penting karena berkaitan dengan keselamatan seseorang di akhirat kelak.

Salah faham dan perasaan tersinggung juga sering terjadi di antara manusia. Hal ini jika tidak segera diselesaikan terkadang bisa menjadi bibit permusuhan yang akhirnya menjerumuskan manusia kedalam neraka. Ucapan dan tindakan yang tidak sengaja melukai perasaan orang lain pun bisa menjadi masalah besar dan menyebabkan permusuhan, tidak saling menyapa, dan saling membenci. Mengenai hal ini Rasulullah saw bersabda:

لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان

فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام

"Haram bagi seorang Muslim marah kepada saudaranya dan memutuskan persaudaraan lebih dari tiga malam, sehingga jika bertemu mereka saling menghindari. Adapun yang paling baik di antara keduanya adalah yang lebih dulu menyapa dengan salam."

Dalam riwayat lain bahkan dikatakan jika ada orang yang marah dan membenci saudaranya sesama Muslim lebih dari tiga hari, lalu mati sebelum berbaikan, maka ia masuk neraka. Oleh karena itu meskipun terlambat, saling memaafkan tetap sangat penting untuk dilakukan. Dan tradisi lebaran dengan saling meminta maaf menjadi momen yang sangat berharga karena memberikan kesempatan kepada kaum Muslimin untuk bertemu, berjabat tangan, dan saling memaafkan tanpa harus malu.

Selain itu berjabat tangan di antara dua orang Muslim bisa mengugurkan banyak dosa. Rosulullah saw bersabda:

إن المسلم إذا لقي أخاه فأخذ بيده تحاتت عنهما ذنوبهما كما يتحات الورق عن الشجرة اليابسة في يوم ريح عاصف ، وإلا غفر لهما ولو كانت ذنوبهما مثل زبد البحر

"Sesungguhnya seorang Muslim itu jika bertemu Muslim lainnya lalu mengambil tangan dan menyalaminya maka berguguranlah dosa-dosa mereka sebagaimana gugurnya dedaunan dari pohon yang telah mengering pada saat angin kencang, atau diampuni dosa-dosa mereka meskipun dosa-dosa mereka itu sebanyak buih di laut."

Berjabat tangan sesama Muslim jika dilakukan dengan tulus dan didasari persaudaraan bisa menggugurkan dosa-dosa keduanya. Dan tradisi hari raya di Indonesia memberikan kesempatan yang sangat besar kepada kaum Muslimin untuk bersalaman. Bahkan sebelum saling mengunjungi antar tetangga pada hari raya, setelah sholat Ied kaum Muslimin di Indonesia biasa melakukan tradisi jabat tangan secara massal sehingga setiap orang yang datang untuk sholat Ied akan bisa saling bersalaman.

Tradisi-tradisi dalam merayakan hari raya idul fitri ini tidak biasa dilakukan di negara-negara Arab meskipun Rosulullah saw memberi contoh tradisi mengunjungi kerabat pada hari raya. Dalam sebuah hadis diceritakan bahwa Rasulullah saw melewati jalan yang berbeda untuk berangkat dan pulang dari sholat Ied. Ibnu Hajar menyebutkan bahwa di antara sebabnya adalah karena beliau saw mengunjungi kerabat-kerabat beliau baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal setiap hari raya. Namun apa yang dilakukan oleh Rasulullah saw ini tidak menjadi tradisi yang dijaga oleh bangsa Arab sampai hari ini.

Tidak salah jika Umar Kayam menyebut tradisi lebaran merupakan tradisi khas kaum Muslimin Indonesia. Hal ini tak lepas dari tradisi dan kebudayaan masyarakat Jawa yang kemudian oleh para ulama dipadukan dengan nilai-nilai keIslaman. Menurut Umar Kayam, tradisi lebaran ini awalnya dilakukan oleh kaum Muslimin di Jawa, baru kemudian menyebar dan saat ini dipraktikkan oleh kaum Muslimin di seluruh Indonesia.

Saat ini, kaum Muslimin yang bukan berasal dari suku Jawa juga melakukan *sungkem* kepada orang tua di hari raya. *Sungkem* merupakan tradisi khas Jawa. Sejarah tentang *sungkem* ini setidaknya bisa dilacak sejak zaman Adipati Arya Mangkunegara I, yang juga bergelar pangeran Sambernyawa, ketika ia memimpin Surakarta. Pada hari raya Idul Fitri ia biasa mengumpulkan para punggawa dan prajurit di pendopo istana untuk *sungkem* kepada raja dan permaisuri. Sejak saat itu, tradisi mencium tangan para sesepuh sambil duduk di hadapan mereka atau *sungkem* menjadi tradisi yang dilakukan pula oleh masyarakat luas.

Selain hal-hal di atas, belakangan muncul istilah halal bihalal yang dalam kamus besar bahasa Indonesia berarti "Maaf-memaafkan setelah menunaikan ibadah puasa Ramadan, biasanya diadakan di sebuah tempat (auditorium, aula, dan sebagainya) oleh sekelompok orang".

Halal bihalal memang memiliki arti yang lebih khusus dari lebaran atau *riyaya*, karena ia merupakan sebuah acara yang diadakan secara khusus, di sebuah tempat khusus. Adapun

mengunjugi kerabat atau teman di hari raya biasanya disebut *sejarah* atau ziarah lebaran, dan *riyayan* (berlebaran), bukan halal bihalal.

Menurut Geertz lebaran atau *riyaya* merupakan penampakan paling menonjol dari budaya Jawa yang dikatakannya sangat toleran terhadap keragaman ideologi dan agama. Sifat toleran ini disebutnya sebagai karakteristik fundamental budaya Jawa. Dan *Riyaya* pulalah yang menyatukan semua orang baik dari kalangan santri, abangan, maupun priyayi. Lebaran disebutnya memiliki makna yang sangat personal bagi orang Jawa di mana orang-orang yang kedudukannya lebih rendah *sungkem* kepada orang yang kedudukannya lebih tinggi, seperti anak kepada orang tua, santri kepada kiyai, dan sebagainya. *Sungkem* dan mengunjungi rumah sesepuh serta kerabat untuk maaf-maafan ini dikatakan oleh Geertz sebagai inti dari perayaan *Riyaya*.

Nah, halal bihalal menurutnya merupakan sebuah simplifikasi dari ritual yang paling penting dari tradisi *riyaya* itu. Ia bahkan menyebut halal bihalal sebagai sebuah "pesta sekuler" karena selain mendegradasi nilai ritual yang sangat penting, halal bihalal juga dianggap hanya memperhatikan aspek semarak pestanya saja. Ia juga menyimpulkan bahwa acara halal bihalal ini biasanya dilakukan oleh orang-orang dengan status sosial yang tinggi saja. Halal bihalal hanya menjadi pesta bergengsi kaum elit.

Apa yang diungkapkan oleh Geertz ini ada benarnya jika acara halal bihalal digunakan sebagai pengganti tradisi *riyayan, sungkeman,* dan saling mengunjungi rumah kerabat dan tetangga, sehingga tradisi-tradisi unik dalam berlebaran tak bisa dirasakan lagi. Beberapa keluarga kaya memang lebih suka mengadakan acara halal bihalal yang dikemas dalam bentuk reuni keluarga besar, yang bersifat ekslusif.

Tapi tidak semua halal bihalal menghilangkan tradisi *riyaya,* karena sekolah-sekolah, madrasah, kantor, bahkan majelis ta'lim yang biasa mengadakan halal bihalal tidak menjadikannya sebagai pengganti tradisi lebaran. Tradiri *riyayan* tetap dilaksanakan, baru setelah selesai *kupatan,* halal bihalal diadakan.

Di kalangan Nahdliyin, sebagaimana ditulis oleh Masdar Farid Mas'udi dalam sebuah artikel, istilah halal bihalal dipercaya merupakan istilah yang diciptakan oleh Kiyai Abdul Wahab Chasbullah.

Dikisahkan, pada tahun 1948, republik yang baru berdiri ini dilanda gejala disintegrasi bangsa. Banyak elit politik yang saling bertikai sehingga sangat sulit mengajak mereka untuk duduk bersama dalam satu forum. Padahal sedang terjadi pemberontakan serius yang dilakukan oleh DI/TII maupun Partai Komunis Indonesia. Pada pertengahan bulan Ramadan tahun itu, presiden Soekarno mengajak Kiyai Abdul Wahab berdiskusi untuk mencari solusi dari masalah perpecahan para elit politik itu.

Kiyai Abdul Wahab lalu mengusulkan untuk mengumpulkan semua tokoh politik dalam sebuah acara silaturahmi bertepatan dengan hari raya yang akan datang. Namun Soekarno waktu itu menganggap acara silaturahmi biasa tidak akan menarik bagi para politisi yang sedang bertikai itu sehingga sulit diharapkan mereka mau datang berkumpul.

Saat itu muncullah ide dari Kiyai Wahhab untuk membuat acara halal bihalal. Menurutnya para politisi itu bisa diberi pengertian bahwa sikap saling menyalahkan di antara mereka itu adalah sesuatu yang salah dan haram. Karena haram, maka harus dibuat halal dengan cara saling bertemu, duduk satu meja, dan saling memaafkan. Maka acara silaturahmi yang digagas itu kemudian disepakati dengan istilah halal bihalal.

Acara halal bihalal pada hari raya saat itu berhasil dilaksanakan. Para politisi yang bertikai bersedia duduk bersama dalam suasana hari raya dan saling memaafkan. Selanjutnya instansi-instansi pemerintah di bawah kekuasaan Bung Karno juga mengadakan acara serupa. Sedangkan di kalangan masyarakat, kiyai Abdul Wahab yang merupakan salah satu tokoh pendiri NU ini mempopulerkan tradisi tersebut di masyarakat.

Menurut Nikolaos Van Dam, seorang duta besar Belanda untuk Indonesia yang juga seorang pakar bahasa Arab, istilah halal bihalal ini meskipun terbentuk dari kata "halal" dalam bahasa Arab, tetapi ia merupakan istilah khas Indonesia. Ia sempat menyangka bahwa istilah itu ada dalam bahasa dan tradisi Arab, namun

setelah mencarinya dalam kamus dan tradisi Arab, ia tidak berhasil menemukannya. Karena itu ia berkesimpulan bahwa istilah halal bihalal berasal dari tradisi kaum Muslimin di Indonesia.

Adapun Mas'udi berusaha memberikan analisa mengenai terbentuknya istilah halal bihalal ini dengan mengungkapkan dua kemungkinan. Pertama, istilah itu mungkin bermakna *thalabu halalin bi thariqin halalin,* yakni mencari penyelesaian masalah atau mencari keharmonisan hubungan dengan cara mengampuni kesalahan. Kedua, bisa jadi ia berasal dari ungkapan *halal yujza'u bi halal,* yakni pembebasan kesalahan dibalas pula dengan pembebasan kesalahan; dengan cara saling memaafkan.

Tapi istilah halal bihalal sendiri bukan istilah yang baru ada sejak tahun 1948. Pernyataan Mas'udi bahwa istilah halal bihalal ini dicetuskan oleh kiyai Abdul bisa jadi benar—tetapi bukan sejak tahun 1948. Karena istilah ini sudah dikenal pada tahun 1935, dan Kiyai Abdul Wahab lahir pada tahun 1888.

Theodore Pigeaud menyusun sebuah kamus bahawa Jawa-Belanda sejak tahun 1926 atas perintah Gubernur Jenderal Hindia-Belanda. Dalam terbitan pertama kamus itu tahun 1938, sudah terdapat kata "Alalbihalal" digabung dalam satu kata dengan huruf awalan "A" dan menunjukkan arti yang mirip dengan yang ada dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia saat ini, serta disebutkan pula bahwa ia merupakan tradisi khas lokal.

Ada riwayat menyebutkan bahwa sekitar tahun 1935, ada seorang penjual martabak berkebangsaan India yang berjualan di gerbang taman Sriwedari Surakarta. Ia dibantu oleh seorang pribumi untuk mendorong gerobak dan mengurus api yang digunakan untuk menggoreng. Dalam menjajakan barang daganganya, si pembantu ini berteriak "Martabak Malabar, halal bin halal, halal bin halal!" lalu anak-anak menirukannya dengan berteriak "halal behalal". Sejak itu istilah ini menjadi terkenal di Surakarta.

Kata "halal" juga digunakan dalam bertransaksi para jamaah haji dari Nusantara pada zaman Belanda. Karena keterbatasan para jamaah haji dalam menggunakan bahasa Arab, maka ketika tawar menawar harga barang di Mekah, mereka hanya bertanya "halal?" Jika kemudian penjualnya menjawab "halal", maka akad jual beli dianggap sah dan disetujui.

Dua kisah di atas meskipun menyebutkan tentang penggunaan kata halal, dan secara khusus halal behalal (halal bin halal), tapi nampaknya tidak memiliki korelasi langsung dengan tradisi maaf-memaafkan pada hari raya Idul Fitri yang sudah dicatat oleh Pigeaud dalam kamusnya yang terbit pada tahun 1938.

Meskipun tidak diketahui secara pasti siapa yang menciptakan istilah halal bihalal, namun sejarah dimulainya tradisi halal bihalal secara nasional dapat dilacak sejak tahun 1948 ketika kiyai Wahab mengusulkan untuk membuat acara silaturahmi para tokoh politik dengan menyebut acara tersebut dengan istilah halal bihalal. Semua peneliti juga sepakat bahwa istilah dan tradisi halal bihalal adalah khas Indonesia.

[Ali Mashar]

Sumber Bacaan

Al-Asqollani, Ahmad ibn Ali ibnHajar, *Fathu al-Bari Syarhu Shahih al-Bukhari,* Dar al-Royan li al-Turots, 1986.

AL-Hathimiy, Nurudin Ali bin Abi Bakr, *Majmu'u al-Zawaid wa Manba'u al-Fawaid,* Maktabah al-Qudsiy, 1994.

Al-Mausu'aa al-Fiqhiyyah, Wazaratu al-Awqof wa al-Syu'un al-Islamiyah al-Kuwaitiyah, Dar al-Salasil, Kuwait, 1994.

Al-Nawawi, Yahya bin Syarof Abu Zakariya, *Syarh Nawawi 'Ala Muslim,* Dar al-Khoir, 1996.

Al-Safariny, Muhammad bin Ahmad bin Salim, *Ghodza al-Albab Fi Syarhi Mandhumat al-Adab,* Muassasah Qurthubah, 1993.

Geertz, Clifford , *Religion of Java* , The University of Chicago Press, Chicago, 1976.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Balai Pustaka, 2007.

Masdar Farid Mas'udi, *KH. Wahab Chasbullah Penggagas Istilah "Halal Bihalal".* http://www.nu.or.id/post/read/60965/kh-wahab-chasbullah-penggagas-istilah-ldquohalal-bihalalrdquo

Pigeaud, Theodore Gauthier Th., *Javaans-Nederlands Woordenboek*, Springer, 1983 edition.

Umar Kayam, *Ziarah Lebaran,* Pustaka Utami Grafiti, Jakarta, 2010.

Van Dam, Nikolaos, *Bahasa Arab di Indonesia Kontemporer,* dalam Abu Hasan Asy'ari (ed.), *Membaca Takdir Pemikiran dan jejak STA,* Dian Rakyat, Jakarta, 2009.

Haul

Istilah *Haul* pada dasarnya berasal dari bahasa Arab. *Haala-Yahuulu-Hawlan* yang memiliki arti satu tahun. Istilah ini dalam fikih digunakan sebagai salah satu syarat kewajiban zakat. Kemudian istilah ini oleh masyarakat Islam Indonesia digunakan sebagai upacara peringatan tahunan atas wafatnya seseorang. Tidak ada keterangan jelas yang menunjukkan siapa yang pertama kali menggunakan istilah haul sebagai hari peringatan kematian. Yang pasti, tradisi ini sudah ada seiring dengan masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia.

Dalam definisi yang berkembang di masyarakat Indonesia, haul adalah sebuah peringatan kematian seseorang satu tahun sekali dengan tujuan untuk mendoakan agar semua amal ibadahnya diterima oleh Allah SWT. Orang yang diperingati haulnya biasanya adalah dari pihak keluarga atau juga seorang tokoh atau ulama yang memiliki jasa.

Haul sebagai peringatan kematian anggota keluarga diselenggarakan oleh pihak keluarga dan biaya serta akomodasinya didapat dari iuran anggota keluarga. Pihak keluarga biasanya mengundang tetangga-tetangga terdekatnya untuk diminta turut membacakan tahlil dan doa-doa. Sedangkan haul seorang tokoh biasanya tidak hanya dari pihak keluarga dan tetangga-tetangga terdekat saja yang turut datang menghadiri acara peringatan haulnya. Beberapa orang dari tetangga desa, kecamatan, kabupaten dan kota lain juga turut serta dalam upacara haul seorang tokoh. Terlebih bagi mereka yang merasa memiliki hubungan emosional semisal haul kiai pesantren di mana ia mengaji. Haul kiai pesantren ini biasanya disesuaikan dengan acara-acara tahunan pesantren seperti imtihan atau *haflah akhirussanah* (acara tahunan yang menandai berakhirnya masa studi tahunan para santri).

Kegiatan haul biasanya dilaksanakan tepat pada tanggal meninggalnya almarhum. Penanggalan hijriyah pada umumnya digunakan sebagai penentuan satu tahun pertama meninggalnya almarhum dan tahun-tahun selanjutnya. Namun, sebagian masyarakat ada juga yang menggunakan kalender Masehi yang relatif lebih mudah diingat dan ditentukan jauh-jauh hari.

Bagi masyarakat yang menggunakan penanggalan hijriyah sebagai acuan penyelenggaran haul, biasanya mengadakan musyawarah keluarga untuk menentukan hari pelaksanaan peringatan haul. Pada acara haul juga dilakukan ziarah ke makam orang yang sedang diperingati. Bahkan haul bagi seorang tokoh atau wali, mengalami puncaknya pada peringatan haul ini.

Sebagaimana tradisi yang lainnya, haul merupakan efek transmigrasi yang menyebar ke berbagai wilayah di Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, dan beberapa wilayah lain. Tradisi peringatan kematian, yang biasa masyarakat Jawa laksanakan seperti “nelung dina” (peringatan yang dilaksanakan pada hari atau malam ke-3 dari kematian), “mitung ndina” (hari atau malam ketujuh), “matang puluh” (hari atau malam ke 40), “nyatus” (hari atau malam ke 100), dan “nyewu” (hari atau malam ke 1000), bukanlah asli tradisi masyarakat Jawa. Tradisi peringatan kematian tersebut berasal dari tradisi sosio religi bangsa Campa muslim (yang mendiami kawasan Vietnam Selatan sampai mengalami pengusiran sekitar tahun 1446 dan 1471 M). Sementara tradisi

muslim Campa tersebut diwarisi dari kultur kaum muslim kawasanTurkistan, Persia, Bukhara, dan Samarkand, yang dari tiga kawasan itulah Islam berkembang di kawasan Indo-Cina, termasuk Campa pada abad ke-10 M, tradisi yang paling banyak mempengaruhi masyarakat Campa adalah tradisi Persia, sehingga wajar terdapat tradisi haul, perayaan hari 'Asyura, Mauled Nabi, nishfu sya'ban, rebo wekasan, larangan hajat di bulan Muharram, madah Nabi, ahl bait, dan sebagainya.

Menurut Agus Sunyoto, bagi kebanyakan umat Islam yang kurang memahami sejarah, ada anggapan bahwa adat kebiasaan dan tradisi keagamaan yang dilakukan oleh kalangan umat Islam tradisional adalah hasil pencampuradukan antara ajaran Hindu-Buddha dengan Islam atau yang lebih familiar disebut sinkretik. Tanpa didukung fakta sejarah, dinyatakan bahwa tradisi keagamaan yang berkaitan dengan kenduri memperingati kematian seseorang pada hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke-1000 adalah warisan Hindu-Buddha. Padahal, dalam agama Hindu dan Buddha sendiri tidak dikenal tradisi kenduri dan tradisi memperingati kematian seseorang pada hari ke-3, ke-7, ke-40, dan ke-1000. Pemeluk Hindu mengenal kematian seseorang dalam upacara *sraddha* yang dilaksanakan dua belas tahun setelah kematian seseorang.

Lebih lanjut Agus Sunyoto menyatakan bahwa tinjauan sosio-historis terjadinya perubahan adat kebiasaan dan tradisi kepercayaan di Nusantara khususnya di Jawa pasca runtuhnya Majapahit, tidak bisa ditafsirkan kecuali sebagai akibat dari pengaruh kuat para pendatang asal negeri Champa yang beragama Islam, yang ditandai kehadiran dua bersaudara Raden Rahmat dan Raden Ali Murtadho. Peristiwa yang diperkirakan terjadi sekitar tahun 1440 Masehi yang disusul hadirnya pengungsi-pengungsi asal Campa pada rentang waktu antara tahun 1446 hingga 1471 Masehi, yaitu masa runtuhnya kekuasaan Kerajaan Campa akibat serbuan Vietnam, kiranya telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi terjadinya perubahan sosiokultural-religius masyarakat Majapahit yang mengalami kemunduran.

PANITIA HAUL
Sunan Bonang Tuban
Sekretariat: JL. KH. Mustain No. 46 Kutorejo - Tuban
Telp. 082336308770 / 085730678455

Rangkaian Kegiatan
Haul Sunan Bonang Tuban Tahun 2016

NO	HARI / TGL	JAM (WIB)	KEGIATAN	TEMPAT	KETERANGAN
1	SELASA 11 - OKT - 2016	19.00 – 22.00	PERTEMUAN ULAMA-UMARA	MASJID ASTANA MAQOM SUNAN BONANG	DIIKUTI ULAMA' DAN UMARO' KABUPATEN TUBAN
2	AHAD 16 - OKT - 2016	06.00 - SELESAI	TAKHTIMUL QUR'AN BIN NADHOR	MASJID & MUSHOLLA KECAMATAN SE-KAB TUBAN	DILAKSANAKAN DI TIAP-TIAP MASJID BESAR KECAMATAN SE-KAB TUBAN
3	RABU 19 - OKT - 2016	06.00 - SELESAI	TAKHTIMUL QUR'AN BIL GHOIB	MASJID & MUSHOLLA SE-KECAMATAN TUBAN	DIIKUTI HAFIDZ / HAFIDHOH SE-JAWA TIMUR ± 150 ORANG
		19.00 – 24.00	PENTAS SHALAWAT SENI HADLRAH	ALON-ALON KOTA TUBAN	DIIKUTI ISHARI SE – JAWA TIMUR ± 7.000 ORANG
4	KAMIS 20 - OKT - 2016	06.00 - 10.00	KHITANAN MASSAL	HALAMAN MASJID ASTANA MAQOM SUNAN BONANG	TEMPAT PENDAFTARAN: JL. PEMUDA NO 39 TELP 0356-324220 / 081217597710 GRATIS TIDAK DIPUNGUT BIAYA
		10.00 – 12.00	TAHLIL AKBAR	MAQOM SUNAN BONANG	DIIKUTI: PARA ULAMA', HABAIB, DAN UMARO'
		19.00 – 24.00	PENGAJIAN UMUM	ALON-ALON KOTA TUBAN	DENGAN PEMBICARA : 1. KH. HUSEIN ILYAS Dari Mojokerto 2. Al-HABIB UMAR MUTHOHAR Dari Semarang

PANITIA

Brosur Susunan Acara Haul Sunan Bonang
(http://www.wongjonegoro.com/2016/10/haul-sunan-bonang-tuban-2016.html)

Haul Wali dan Para Tokoh

Pengidolaan dan pemujaan terhadap seorang wali adalah sebuah ritual yang sudah ada sejak lama dalam sejarah umat Islam. Namun, sejak munculnya Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ritual ini mendapat tantangan serius. Terlebih ketika Arab Saudi diambil alih oleh kerajaan Saud, dimana bentuk pelarangan terhadap pemujaan terhadap wali terjadi di Negara tersebut. Terlepas dari hal itu, pengidolaan dan pemujaan terhadap wali terus berkembang di Negara-negara lainnya. Tak terkecuali di Indonesia.

Di Indonesia, lebih khusus di tanah Jawa, pemujaan wali atau dalam arti lebih sempit lagi, menziarahi makam wali adalah sebuah ritual yang sangat lazim. Mengenai pemujaan wali yang terjadi di Indonesia dan hubungannya dengan tradisi umum masyarakat dianggap sebagai bagian dari ketakwaan. Kecaman keras dari kalangan modernis sejak pertengahan tahun 1920-an tidak berpengaruh banyak terhadap suburnya praktik pemujaan terhadap para wali. (Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, 2002: 227-228)

Salah satu bentuk dari pemujaan terhadap seorang wali adalah dengan mengadakan haul seorang wali. Haul Sunan Bonang (salah satu tokoh penyebar Islam di Indonesia dan termasuk anggota walisongo) misalnya. Dalam

Haul Habib Anis Solo tahun 2016
(http://www.nu.or.id/post/read/64842/haul-habib-ali-di-masjid-riyadh-solo-digelar-29-31-januari)

upacara peringatan haul Sunan Bonang, terdapat beberapa prosesi kegiatan, yaitu: pertama, musyawarah alim ulama yang diadakan di Masjid Sentono. Kedua, takhtimul qur'an bi nazhar (khataman al-Quran dengan membaca kitab al-Quran secara langsung). Ketiga, Takhtimul Qur'an bil Ghayb (khataman al-Quran oleh para penghafal al-Quran dengan tanpa melihat al-Quran). Keempat, Tahlil Kubra. Sebagaimana halnya haul Sunan Bonang yang didatangi puluhan ribu kaum muslim untuk turut mengikuti acara haul, haul habib Anis di Solo juga tak kalah menarik perhatian kaum muslim di Indonesia untuk datang ke Solo. Haul Habib Anis Solo juga dilaksanakan tidak hanya satu hari. Pelaksanaan haul Habib Anis tahun 2016 misalnya, digelar selama tiga hari berturut-turut. Rangkaian acara haul Habib Anis selain diisi dengan pembacaan tahlil dan doa bersama juga diadakan pengajian bagi jamaah yang hadir di acara tersebut.

Haul para tokoh kharismatik juga biasanya tidak hanya dilakukan di rumah atau makam sang tokoh di semayamkan. Peringatan haul KH Abdurrahman Wahid (Presiden RI ke-4) misalnya, diadakan di berbagai daerah di Indonesia. Meski tidak ada hubungan kekeluargaan dengannya, masyarakat tanpa pamrih meluangkan waktunya untuk berkumpul di suatu tempat tertentu untuk mengadakan peringatan haul dengan melakukan pembacaan tahlil dan doa bersama.

Fungsi Sosial Haul

Haul menjadi tradisi yang menjanjikan di kalangan umat Islam. Haul mejadi pola penghubung bagi generasi penerus dengan generasi pendiri sebuah orde keagamaan, misalnya tarekat atau pendiri pesantren yang pada masanya memiliki kharisma yang sangat tinggi. Haul menghadirkan nuansa kharismatik. Semakin besar charisma kiai atau wali semakin besar nuansa haul tersebut. (Nur Syam, Islam Pesisir, 184)

Pada titik ini, haul juga memiliki fungsi sosial sebagai perekat persaudaran bagi sebuah keluaga dan masyarakat setempat. Bahkan bila yang diperingati adalah seorang tokoh, fungsi sosial dari peringatan haul ini sangat besar. Para tamu yang datang dari berbagai daerah bertemu di acara tersebut. Haul habib Anis Solo (salah seorang habib yang memiliki massa yang cukup banyak) bisa dijadikan contoh bagaimana para *muhibbin* (kelompok pecinta ahlul bait atau keturunan Nabi Muhammad SAW) dari berbagai daerah datang ke Solo untuk menghadiri peringatan haul tahunan sang habib.

Fungsi Ekonomi

Selain memiliki fungsi sosial, acara haul –terutama haul para wali dan tokoh – juga memiliki dampak ekonomi. Ribuan orang dari berbagai daerah datang di suatu tempat diselenggarakannya acara haul dimanfaatkan oleh para pedagang untuk mengais rejeki. Tempat-tempat penginapan juga biasanya dipenuhi oleh para peserta haul yang datang dari luar daerah.

[M. Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, Ciputat: Logos, 2002, cet. II
Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005
Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, Depok: Pustaka IIMaN, 2014
Al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,
A. Khoirul Anam, dkk, *Ensiklopedia NU*, Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014
http://www.nu.or.id/post/read/64842/haul-habib-ali-di-masjid-riyadh-solo-digelar-29-31-januari;http://www.wongjonegoro.com/2016/10/haul-sunan-bonang-tuban-2016.html

Hikayat

Genealogi Hikayat

Kata *hikayat* berasal dari bahasa Arab yang secara harfiah diterjemahkan menjadi cerita atau kisah, berkaitan erat dengan kisah pahlawan bangsa Melayu atau lebih khusus tentang kisah yang terjadi di istana dan silsilah para Sultan Melayu. (Wagner, 1959: 246). *Hikayat* merupakan karya sastra yang berkaitan atau yang menceritakan hal-hal yang berhubungan dengan suatu kesultanan atau suatu daerah seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Hikayat Aceh* (Raja Noor, 1972: 18). Dalam khazanah literatur Melayu, *hikayat* merupakan karya sastra sejarah Melayu klasik. Sebagai sastra sejarah Melayu klasik, *hikayat* menjadi catatan penting setiap kerajaan Melayu di Nusantara. Umumnya *hikayat* menceritakan peristiwa-peristiwa yang benar-benar terjadi di istana dan beberapa keturunan raja yang menjadi pusat kajiannya. Dalam sastra sejarah Melayu, banyak dijumpai beberapa *hikayat* sebagai kata pertama dalam karya sastra sejarah selain juga menggunakan kata *silsilah* dan *tambo,* seperti *Hikayat Melayu, Hikayat Siak, Hikayat Merong Mahawangsa*, *Silsilah Melayu dan Tambo Minangkabau*. (Teng, 2015: 51-52).

Latar sejarah munculnya *hikayat* tidak bisa dilepaskan dari suatu tradisi lama yang kebanyakan merupakan tradisi lisan (*oral tradition*) sehingga para pujangga diberi perintah dan tugas oleh sultan untuk menghasilkan karya-karya sejarah. Sebagaimana sultan memerintah Tun Sri Lanang menulis kembali catatan sejarah mengenai peraturan raja-raja Melayu dengan segala adat-istiadatnya supaya kelak diketahui oleh anak cucu di masa mendatang. Dalam hal ini, *hikayat* menjadi salah satu karya sejarah yang ditulis atau dikarang oleh orang-orang yang dekat dengan raja-raja yang memerintah (Raja Noor, 1972: 18).

Selaras dengan pandangan Norazimah Bt Zakaria (2011: 2), dalam *Hikayat Melayu* diuraikan tentang keturunan raja-raja Melayu yang memiliki hubungan kekeluargaan dengan raja-raja Siak. Hikayat Melayu sarat dengan unsur sastra yang juga berkaitan erat dengan unsur sejarah Siak. Sebagai sebuah teks sastra sejarah, *Hikayat Melayu* ditulis dengan tujuan tertentu yakni untuk memuji dan mengagungkan kehebatan sang raja supaya kelak diketahui oleh anak cucu sebagaimana yang termaktub pada bagian *mukadimah* mengenai cerita Raja Iskandar Zulkarnain yang ditulis pada 24 Juli tahun 1893" (Hikayat Melayu. 1998: 1).

Hikayat dalam Historiografi Islam Nusantara

Historiografi Islam di Nusantara mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan historiografi lokal di Indonesia. Historiografi tersebut dimulai dengan munculnya corak historiografi tradisional. Sedangkan corak historiografi awal Islam di Nusantara lebih ditekankan kepada periode dan gambaran mengenai peran pahlawan dan sultan dalam dinamika kebangkitan dan kemunduran kesultanan Islam di Kepulauan Nusantara. Sementara Rosenthal dalam melacak historiografi Islam awal di Nusantara melihat bahwa bentuk dasar historiografi Islam adalah karya sastra klasik yang isinya banyak menyebutkan istilah-istilah kepada narasi tertentu seperti *haba, hikayat, kisah*, dan *tambo* yang berasal dari bahasa Arab. Argumen ini didukung Hamka dalam melakukan penulisan sejarah yang bahannya diambil dari

sumber lokal meskipun bercampur dengan mitos dan legenda, seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai*, dan *Sejarah Melayu* yang menjelaskan interaksi langsung antara Nusantara dengan Arab. Adanya karangan klasik seperti haba (kata diambil dari bahasa Aceh yang berarti Khabar), hikayat, kisah, dan tambo inilah yang oleh Rossenthal disebut dapat dijadikan bahan penting dalam studi karya historiografi Islam, sehingga akan terbentuk suatu horizon baru dalam penulisan sejarah Islam yang lebih banyak berpijak pada bumi sendiri dalam pengembangan keahlian dan pengetahuan sejarah Islam yang dilakukan oleh penulis-penulis Islam sendiri (Yakub, 2013: 160-161).

Sebagaimana teks *Sejarah Melayu* oleh Tun Seri Lanang, teks *Tuhfat Al Nafis* oleh Raja Ali Haji, *Hikayat Merong Mahawangsa* yang disalin oleh Muhammad Yusuf bin Nasruddin termasuk *Silsilah Raja-Raja Melayu dan Bugis* ditulis oleh Raja Ali Haji, dan *Hikayat Melayu* ditulis oleh Tengku Said. Hampir semua teks sastra sejarah termasuk hikayat memperlihatkan gaya penulisan sastra yang masih bercampur antara mitos dan legenda. Dalam Hikayat Melayu misalnya, unsur tersebut terlihat pada halaman satu (1) sampai halaman empat ratus dua (402). Halaman seterusnya memperlihatkan mitos dan legenda yang menyatu dengan realitas masyarakat pada masa itu. Sebagai sebuah teks sastra sejarah, Hikayat Melayu mempunyai gaya bahasa sastra yang menarik dan mudah dipahami sehingga tetap menjadi salah satu rujukan dalam historiografi Islam Nusantara (Bt Zakaria, 2011: 2)

Hikayat dalam historiografi Islam Nusantara merupakan sebuah karya intelektual Melayu yang monumental. *Hikayat Abdullah*, sebuah karya dari Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, banyak menekankan pentingnya bangsa Melayu memperjuangkan hak-haknya baik sosial maupun politik. Dalam karya ini pula penulisnya banyak mengkritik ideologi politik kerajaan yang telah membuat kekacauan karena raja-rajanya telah berbuat tiran dan tidak adil. Hikayat Abdullah merupakan salah satu karya intelektual Melayu yang menekankan pentingnya independensi bangsa Melayu. Dengan menonjolkan konsep individualisme yang dihadapkan dengan konsep kerajaan yang selama ini mendominasi kehidupan politik dunia Melayu. Hikayat Abdullah berupaya memantik kesadaran masyarakat Melayu sebagai komunitas politik yang memiliki hak-hak untuk dilibatkan dalam politik di dunia Melayu (Budiman, 2010: 2-3).

Menurut Henri Chambert-Loir (2014: 105) selain beberapa hikayat yang identik dengan unsur Islam, ada jenis karya hikayat yang belum mengandung unsur Islam seperti *Hikayat Dewa Mendu*. Sebuah karya epos Melayu yang dikarang sebelum masa kedatangan Islam. Selain merupakan karya sastra yang bermutu tinggi, sebanding dengan karya-karya sastra Melayu yang lain karya ini menarik dari segi filologi, karena unsur-unsur klasik yang khas masih tetap dipertahankan oleh para penyalin selanjutnya. Hikayat Dewa Mendu dikenal melalui 15 naskah yang panjangnya bervariasi: paling tebal berjumlah 470 halaman. Karya ini berupa prosa yang diselingi pantun; dalam naskah yang paling banyak pantunnya, jumlahnya 237, sedangkan dalam naskah-naskah lain, jumlahnya hanya beberapa puluhan. Ke-15 naskah tersebut cukup baik terpelihara dan menggambarkan dengan baik cara karya-karya Melayu sampai tersebar di berbagai perpustakaan di Eropa dan di Indonesia (6 di Jakarta, 4 di London, 1 di Cambridge, 1 di Leiden, 1 di Brussels, dan 1 di Berlin).

Hikayat dalam historiografi Melayu selalu memperlihatkan keistimewaan seorang tokoh yang telah menjadi legenda pada masyarakat. Misalnya tokoh Seri Sultan Perkasa Alam Johan Berdaulat (Sultan Iskandar Muda-Aceh) dalam Hikayat Aceh, Seri Sultan Iskandar Zulkarnainsyah Khalifatur Rahman Johan Berdaulat Zilullahi (Sultan Iskandarsyah-Perak) dalam Hikayat Melayu, Pengiran Bendahara Seri Maharaja Sekam (A wang Semaun-Berunai) dalam Silsilah Raja-Raja Brunei dan Gocah Pahlawan (Muhamad Dalikhan-Deli) dalam Hikayat Keturunan Raja Negeri Deli. Tokoh-tokoh yang dimunculkan dalam historiografi Melayu tersebut masing-masing memperlihatkan keistimewaan asal-

usul keturunannya. Dalam Hikayat Keturunan Raja Negeri Deli keistimewaan tokoh Gocah Pahlawan diperlihatkan mengungguli tokoh Iskandar Muda. Walaupun belum diketahui bagaimana keunggulan tokoh Gocah Pahlawan sebagai seorang tokoh legenda sejarah dari kesultanan Deli diperlihatkan, padahal dalam teks Hikayat Keturunan Raja Negeri Deli lebih menyoroti cerita kelegendaan Gocah Pahlawan tersebut (Kembaren, 2011: 15-16).

Hikayat dalam historiografi Nusantara juga muncul sebagai upaya mempertahankan tradisi yang banyak bersentuhan dengan kehidupan istana. Hoesein Djajadiningrat (dalam Ras, 1968: 13) menyatakan bahwa di mana pun ada kerajaan atau kesultanan, pasti ada semacam upaya pelanggengan tradisi sejarah. Sebagian tradisi tertulis telah diterbitkan, atau dalam sebagian kasus sinopsisnya diterbitkan dalam bahasa kolonial. Isi tradisi lokal ini biasanya berisi kegemilangan atau kejayaan seorang raja. Selain itu, isinya juga bisa berupa asal-usul kerajaan tertentu. Beberapa fakta dibangun berdasarkan sumber lain yang kadang-kadang bisa ditemukan melalui jejak-jejak kecil peristiwa tertentu dalam sejarah Melayu. Akan tetapi dalam kasus semacam ini orang juga bisa kehilangan sejarah yang dicarinya (Hermawan, 2003: 4).

Dalam kaitan ini, A. Teeuw dan Situmorang (dalam Ras, 1968: 25-16) menyatakan bahwa teks sejarah klasik seperti hikayat sebaiknya tidak dianggap sama dengan teks sejarah yang ditulis pada abad ke-20. Hal ini mengingat fakta bahwa sejarah Melayu bisa saja telah ditulis berulang kali. Dengan pandangan ini perlu ditekankan untuk mencoba mengisolir "lapis-lapis" atau strata kompisisi dari zaman yang berbeda. Selain itu juga perlu diingat bahwa teks-teks sejarah Melayu klasik harus dipandang sebagai dokumen fungsional, yang ditulis bukan untuk tujuan memberikan pertimbangan sejarah, tetapi disusun demi kepentingan sang raja atau dinasti yang memilikinya. Episode historis ini dengan mudah mengatur silsilah dan raja-raja yang diidentifikasi dengan figur-figur epik tertentu. Teeuw memberikan contoh misalnya fungsi penyair istana Jawa dengan peran utamanya sebagai pakar "sihir sastra", yang tugasnya bukan untuk memberikan informasi faktual di dalam karyanya, melainkan mengupayakan tercapainya efek supranatural atau takhayul tertentu yang berguna baik bagi penguasa maupun kekuasaannya (Hermawan, 2003: 4-5).

Sebagaimana dalam teks Hikayat Melayu yang menceritakan hubungan politik Raja Kecil beserta keturunannya dengan kekuasaaan meliputi daerah Trengganu, seluruh kepulauan Riau-Lingga-Bentan, barat daya Borneo dan beberapa buah kerajaan kecil di pantai timur Sumatera dengan keluarga Bugis di Johor sebagai dua pihak Melayu yang saling bermusuhan sepanjang abad ke-18 dan awal abad ke-19. Hikayat Melayu dalam historiografi Nusantara mengalami tiga tahap perkembangan yakni zaman berdirinya kerajaan di Melaka yang diperintah oleh beberapa orang raja, mengalami tahap kejayaan dan juga mengalami tahap kemunduran. Zaman kejayaan Mlaka dikaitkan dengan sikap raja-rajanya yang adil, dan tidak mendzalimi rakyat. Tahap kemunduran kerajaan Melaka terjadi akibat pembangkangan rakyat terhadap raja yang dirasakan tidak adil, kejam dan dzalim. Sultan Mahmud II yang dibunuh dikatakan telah meninggalkan pewaris yang sah di dalam teks Hikayat Melayu. Zaman setelah kejatuhan kesultanan Melayu Melaka diteruskan dengan zaman pemerintahan kerajaan Siak. Pemerintahan di Siak digambarkan oleh pengarang dengan beberapa peristiwa seperti terjadinya perang saudara, masuknya penjajah asing seperti Inggris dan Belanda, hubungan baik kerajaan dengan penjajah, monopoli perdagangan dan hasil bumi di Siak oleh penjajah serta raja yang menjalani kehidupan seperti rakyat biasa pada akhirnya turut memengaruhi keadaan sosial-politik di Siak. Berdasarkan ciri-ciri yang dijelaskan, maka teks Hikayat Melayu merupakan sebuah teks sastra sejarah. Justru, Tengku Said dalam tulisannya masih mempertahankan nilai yang ada dalam karya *Hikayat Melayu* dengan tetap merujuk pada karya legendaris yakni *Sejarah Melayu* dan meletakkan dirinya sebagai penulis yang tetap bersandar pada tradisi (Bt Zakaria, 2011: 12).

Senada dengan hal tersebut, Braginsky (1993) dalam karyanya *The System of Classical Malay Literature* membagi empat kategori atau tahap dalam penulisan karya-karya sastra sejarah Melayu. Tahap pertama, "myth of origin" atau mitos asal usul. Di antara karya yang termasuk dalam kategori ini, Salasilah Kutai dan Hikayat Banjar. Tahap kedua yang muncul sekitar tahun 1400-an hingga tahun 1600-an. Pada tahap ini, masih mempertahan "myth of origin", tetapi sudah semakin berkurang, sedangkan nilai sejarah semakin diutamakan. Di antara karya yang dikategorikan dalam tahap kedua ini, Hikayat Raja Pasai, Sejarah Melayu dan Hikayat Patani. Pada tahap ketiga, unsur "myth of origin" hanya sedikit disinggung oleh pengarang karena karya-karya yang muncul lebih berkisar kepada "Panegyrical Chronicles" sekitar pada tahun 1700-an sampai 1800-an. Di antara contoh karya sastra dalam tahapan ketiga ini, Hikayat Aceh dan Misa Melayu. Pada tahap keempat "myth of origin" hampir sudah tidak muncul lagi, sebaliknya karya yang muncul lebih fokus pada aspek penulisan sejarah. Hikayat Johor dan Tuhfat al-Nafis yang dikarang sekitar tahun 1800-an sampai 1900-an merupakan contoh karya yang muncul dalam dunia penulisan Melayu (Kembaren, 2011: 1-2).

Signifikansi Hikayat dalam Peradaban Islam Nusantara

Menurut Mardiah Mawar Kembaren, (2011: 1) hasil-hasil kesusastraan Melayu tradisional termasuk hikayat telah lama digunakan oleh peneliti asing dan peneliti lokal sebagai sumber penulisan sejarah. Beberapa sumber penulisan sejarah yang sering menjadi tumpuan para peneliti seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai, Hikayat Aceh, Hikayat Patani, Hikayat Siak* dan sebagainya. Hal ini dikarenakan pada umumnya karya sastra bercorak sejarah mengandung sumber informasi masa lalu yang mempunyai nilai sejarah untuk mengetahui budaya masyarakat Melayu dan melihat lebih dekat silsilah-keturunan, falsafah serta pemikiran masyarakat Melayu. Ketertarikan terhadap beberapa hal tersebut menjadikan karya sastra sejarah lebih banyak diminati oleh para peneliti (Hashim, 1992: 15).

Karya-karya tersebut juga kaya dengan rekaman peristiwa heroik tentang spirit nasionalisme masyarakat Melayu. Sehingga karya-karya dalam historiografi Melayu, termasuk hikayat, sejatinya telah membangun sebuah peradaban Islam khas Nusantara dengan segala lika-liku perjalanan sejarah. Hal ini terlihat melalui beberapa karya sastra sejarah yang mengisahkan tentang etnik pribumi Melayu yang berjuang menentang musuh (pihak penjajah) demi mempertahankan tanah air mereka. Pengalaman berabad-abad lamanya dikuasai penjajah menyediakan satu ruang dan kesempatan kepada penulis-penulis masa silam untuk membangkitkan kesadaran kepada generasi mendatang tentang sejarah perjuangan leluhur mereka. Penentangan tersebut tumbuh sebagai bentuk sikap mencintai tanah air ataupun semangat kebanggaan terhadap bangsanya. Nasionalisme tersebut lahir dan bangkit sejak kedatangan kaum kolonial di Nusantara yang berawal dari kedatangan Portugis (seperti yang terangkum dalam *Sulalatus Salatin*), diikuti Belanda, Spanyol dan Inggris. Kekuasaan kaum kolonial dan imperialis telah melahirkan konflik yang berkepanjangan antara pihak penjajah dengan masyarakat pribumi. Peperangan menjadi jalan akhir, titik puncak dari respons masyarakat pribumi terhadap pengaruh asing yang akhirnya membawa implikasi besar bagi kedua belah pihak. Semangat penentangan masyarakat pribumi terhadap pihak Portugis di Nusantara turut menjadi cerita-cerita lisan yang terekam dalam penulisan sejarah di wilayah-wilayah yang menjadi basis kekuasaannya. Di antaranya yakni Hikayat Anggun Cik Tunggal, Hikayat Malim Dewa dan Cerita Bongsu Pinang Peribut (Zubir Idris, 2011: 109).

Menurut Hamka (1963: 106-108), cerita-cerita lisan seperti "Anggun Cik Tunggal" (di Minangkabau dikenal dengan "Nan Tonggal Megat Djebang"), ditulis untuk menunjukkan kekejaman yang telah dilakukan oleh kolonial Barat (Portugis). Dengan menggunakan kata yang penuh kiasan dan sindiran, cerita ini

disebarkan dari mulut ke mulut, tentang bagaimana buruk dan kejinya bangsa yang menjajah negeri Melayu. Melalui cerita-cerita seperti "Anggun Cik Tunggal," segala kekejaman orang Barat (Portugis) dapat diperlihatkan sebagaimana kutipan dibawah ini.

> *"Demikianlah, apabila bangsa kita telah merasa lemah, tidak dapat melawan lagi, mereka buat cerita. Di dalam cerita itu diisikanlah sindiran dan rasa benci kepada musuh, dihinakan dan ditunjukkan kejahatannya, sehingga anak cucu mengerti, dan pada suatu masa kelak, 'malu yang tercoreng di kening' itu akan dapat dihapuskan juga dengan kedatangan Nan Tonggal."*

Dalam penulisan sastra sejarah atau karya historiografi, setelah penjajah datang ke Nusantara, kebanyakan karya-karya tersebut ditulis kembali karena permintaan pihak penjajah sendiri selain faktor hubungan baik antara penulis dengan penjajah yang juga mendorong lahirnya pusat penerbitan. Beberapa karya yang diterbitkan oleh pihak penjajah contohnya karya Raja Ali Haji, *Gurindam Dua Belas* diterbitkan oleh majalah TBG 2 Betavia. Begitu juga karyanya yang lain yakni *Mukhtasar Syariat al-Islam* dan *Taj al-Salatin* (Bt Zakaria, 2011: 5). Menurut Denisova (2008: 132-134) hal ini berimbas pada karakter para orientalis yang meneliti sejarah Islam Nusantara umumnya mengawali penelitian dengan tradisi-tradisi lama (sebelum Islam) termasuk dalam kebudayaan, sejarah dan adat-istiadat Hindu-Buddha sebagai subjek kajiannya. Menurut Denisova (2008), salah satu penyebabnya adalah 'euro-centrism' dan sikap apatis terhadap peran Islam di Nusantara. Biasanya para orientalis menganggap Islam sebagai faktor negatif dalam proses perkembangan Islam di Nusantara. Para orientalis terlebih yang berpihak pada kolonialis enggan memperhatikan bahwa Islam memajukan peradaban masyarakat di Nusantara. Mereka juga tidak jeli dalam memperhatikan pengaruh Islam dalam mengembangkan kebudayaan dan pemikiran termasuk dalam hal keilmuan, filosofi dan bahasa. "Euro-centrism" bermakna penelitian maupun kajian mengenai Nusantara dilihat dari sudut pandang orang Eropa. Misalnya E. Netscher, seorang ilmuwan dan pegawai kolonial Belanda di Riau, dalam bukunya *De Netherlanders in Johor Siak* (Orang Belanda di Johor dan Siak) menyatakan bahwa sejarah negeri-negeri Melayu hanya sebagai sejarah orang Eropa di dalamnya. Netscher tidak memperhatikan sejarah orang-orang Melayu sendiri. Penjajahan di Nusantara oleh orang-orang Eropa mengabaikan warisan umat muslim Nusantara. Orang-orang Eropa tidak memahami secara mendalam sejarah Islam di Nusantara. Hal ini karena Muslim di Nusantara selalu dianggap oleh orang Eropa sebagai pesaing yang dalam perjuangannya untuk memonopoli perdagangan di Asia Tenggara. Menurut Abdul Haris Nasution (1963: 37):

> *"...tidak perlu heran bahwa Islam dalam alam Melayu belum dipelajari lagi secara sepatutnya. Selama penjajahan Eropah yang berlangsung selama 350 tahun itu, pemerintah kolonial selalu berusaha untuk mengaibkan Islam dan umat Islam, menganggap orang Muslim sebagai golongan masyarakat yang paling mundur".*

Persepsi negatif dan sikap prejudis para orientalis jelas tidak membawa kemajuan dalam perkembangan Islam di Nusantara terutama dalam bidang sejarah masuknya Islam di Nusantara, cara penyebaran Islam di Nusantara dan aliran umat Islam di Nusantara. Selain itu, tulisan-tulisan para orientalis itu justru mendorong beberapa prasangka atau "mitos" tentang Islam Nusantara dan warisan sejarah Islam Nusantara (Denisova, 2008: 132-134). Semestinya sudah menjadi bukti bahwa warisan sejarah Islam Nusantara seperti Hikayat Raja Pasai, Hikayat Aceh, Hikayat Siak, Sejarah Melayu, Tuhfat an-Nafis, Peringatan Sejarah Negri Johor dan yang lainnya telah menunjukkan bahwa khazanah ini merupakan sumber-sumber sejarah yang sangat penting dalam literatur Islam di Nusantara. Tetapi bagi sebagian para orientalis Barat, hasil penulisan sejarah lokal sering dianggap sebagai sumber-sumber yang bukan bersejarah dan tidak bisa

dijadikan sebagai rujukan penulisan sejarah (Denisova, 2008: 135)

Sumber-sumber sejarah Islam Nusantara pada kurun abad 14 sampai abad 19 dalam bentuk *hikayat, babad* atau *chronicles* atau *annals* biasanya ditulis oleh para pengarang atas titah sultan, untuk mengagungkan atau untuk mempromosikan kepentingan dan pemikiran keluarga istana sehingga terdapat unsur mitologi. Namun setiap informasi yang ada dalam karya-karya tersebut jika dikaji secara kritis dan terperinci ada jejak fakta-fakta sejarah yang bisa ditemukan. Sehingga sebagai rujukan dalam setiap kajian ilmiah teks-teks tersebut memiliki nilai sejarah dan dapat digunakan sebagai pintu masuk untuk mengkaji sejarah dan peradaban Islam di Nusantara (Denisova, 2008: 136). (Arik Dwijayanto & Dawam Multazam)

[Dawam Multazam]

Sumber Bacaan

Ahmad, A.Samad (peny). 1996. ***Sulalatus Salatin***. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Budiman, Daniel Arief. 2010. ***Ideologi Politik Melayu Abad Ke-19 (Studi Komparasi Pemikiran Abdullah Bin Abdul Kadir Munsyi Dan Raja Ali Haji).*** Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Chambert-Loir, Henri. 2014. ***Iskandar Zulkarnain, Dewa Mendu, Muhammad Bakir dan Kawan-Kawan: Lima Belas Karangan Tentang Sastra Indonesia Lama.*** Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Denisova, Tatiana. 2008. ***Kajian Teks-Teks Melayu Islam Di Barat: Masalah Dan Kesalahfahaman Utama***. Jurnal Afkar Jilid 9.

Hashim, Muhammad Yusof (peny). 1998. ***Hikayat Melayu.*** Melaka: IKSEP.

Hashim, Muhammad Yusof (peny). 1992. ***Hikayat Siak.*** Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hermawan, Sainul. 2003. ***Kompleksitas Penggunaan Teks Sastra Sebagai Sumber Kajian Sejarah: Catatan Dari Kajian Hikajat Bandjar J. J. Ras,*** Makalah tidak dipublikasikan.

Idris, Zubir. 2011. ***Etnosentrisme Melayu Dalam Sulalatus Salatin (Malay Ethnocentrism In Sulalatus Salatin).*** Jurnal Melayu Jilid 7.

Kembaren, Mardiah Mawar. 2011. ***Hikayat Keturunan Raja Negeri Deli: Kelahiran Sebuah Legenda Sejarah***. Disertasi Universiti Sains Malaysia.

Matheson, Virginia (peny). 1998. ***Tuhfat Al-Nafis***. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Nasution, Abdul Haris. 1963. 'Pidato Restu/Pembukaan Yang Mulia Wampa Bidang Pertahanan/Keamanan, KASAB', dalam ***Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia.*** Risalah Seminar. Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia.

Raja Noor, Raja Hassan. 1972. ***Pola-Pola Historiografi Tradisional Dalam Pensejarahan Melayu.*** Jurnal Jebat Jilid 2.

Teng, Muhammad Bahar Akkase. 2015. ***Tuhfat Al –Nafis: Karya Sastra Sejarah (Melayu) Dalam Perspektif Sejarah***. Jurnal Paramasastra Volume 2 Nomor 1.

Wagner, Frits A. 1959. ***Indonesia; The Art of An Island Group,*** Ann E. Kepp, tr. New York: McGraw-Hill.

Yakub, M. 2013. ***Historiografi Islam Indonesia: Perspektif Sejarawan Informal***. Jurnal MIQOT, Vol. XXXVII No. 1, Januari-Juni.

Zakaria, Norazimah Bt. 2011. ***Kajian Teks Hikayat Melayu Versi Tengku Said,*** Disertasi Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

Hisab

Dalam menentukan awal bulan Qomariyah, terutama bulan Ramadhan dan Syawal, metode rukyat menjadi pilihan utama umat Islam dan disepakati oleh para ulama karena terdapat hadis yang secara jelas memerintahkan untuk melakukan rukyat untuk memulai puasa Ramadhan dan mengakhirinya. Selain hadis-hadis nabawi, juga terdapat ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit menyebutkan tentang melihat *(syahida)* hilal untuk memulai berpuasa di bulan Ramadhan, yaitu surat al-Baqarah ayat 185:

"Karena itu barang siapa di antara kalian menyaksikan (datangnya) bulan (Ramadhan) itu maka berpuasalah."

Namun ada pula beberapa ulama yang mengambil kesimpulan dari ayat-ayat Al-Qur'an yang saling berhubungan tentang astronomi, bahwa *manzilah-manzilah* hilal dapat dihitung, sehingga baik metode hisab maupun rukyat, sama-sama bisa digunakan dan saling melengkapi. Beberapa ayat yang dijadikan dalil oleh mereka di antaranya:

1. Bulan *(al-syahru)* hanya ada dua belas dalam ketentuan Allah. Dalam hitungan ilmu astronomi, dua belas bulan adalah satu tahun. Allah ta'ala berfirman:

   "Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah ketika Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram." (QS 9:36)

2. Allah menetapkan *manzilah-manzilah* bulan agar manusia mengetahui hitungan tahun dan waktu. Allah ta'ala berfirman:

   "Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya, dan ditetapkannya manzilah-manzilah (posisi-posisi bulan) supaya kamu dapat mengetahui bilangan tahun dan perhitungannya (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan haq (benar). Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesarannya) kepada orang-orang yang mengetahui." (QS 5:5).

   Orbit dan posisi bulan yang telah ditetapkan oleh Allah bisa dijadikan patokan oleh manusia untuk menghitung dan memperkirakan keberadaan bulan setiap saat. Dengan alasan ini beberapa ulama berpendapat bahwa ilmu hisab bisa diandalkan dalam menentukan posisi hilal.

3. Al-Qur'an berbicara mengenai perubahan-perubahan bentuk bulan dalam perjalanannya setiap hari. Allah ta'ala berfirman:

   Dan telah kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah ia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah dia seperti pelepah yang tua. (QS 36:39)

   Allah memudahkan kepada manusia untuk mengetahui *manzilah-manzilah* bulan dengan perubahan-perubahan bentuknya; dari bentuk sabit lalu membesar menjadi bulan purnama dan kembali lagi seperti bentuk sabit menyerupai lengkungan tipis pelepah kurma. Hal ini juga dianggap menjadi isyarat bahwa perputaran bulan merupakan sesuatu yang telah ditentukan dan bisa diprediksi serta dihitung.

4. Al-Qur'an menyatakan bahwa *manzilah-manzilah* bulan merupakan penentu waktu

(mawaqit). Allah ta'ala berfirman:

"Mereka bertanya kepadamu tentang hilal (bulan sabit). Katakanlah: Bulan sabit itu adalah penentu waktu bagi manusia dan (penentuan waktu bagi ibadah) haji. (QS. 2:189)

Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa salah satu hikmah diciptakannya hilal adalah untuk menjadi pedoman waktu bagi manusia dalam berbagai hal, di antaranya untuk menentukan kapan dilaksanakannya waktu haji.

Ada ibadah dalam Islam yang waktunya berkenaan dengan perjalanan matahari, seperti sholat lima waktu. Ada pula ibadah-ibadah dalam Islam yang ditentukan waktunya berdasarkan pada perputaran bulan, serta berulang setiap tahun. Keduanya mengikuti hitungan astronomi yang diciptakan oleh Allah, dan keduanya dapat dihitung. Datangnya awal bulan Qomariyah, selain bisa diketahui dengan cara rukyah, juga bisa dihitung berdasarkan rumusan keteraturan fase-fase bulan—yang juga diciptakan dan ditentukan oleh Allah. Data-data tentang rukyat hilal pada tahun sebelumnya juga bisa dijadikan pegangan untuk menghitung dan memprediksi kemungkinan terlihatnya bulan pada tahun berikutnya *(imkanurukyah).*

5. Al-Qur'an menyatakan bahwa matahari dan bulan berjalan pada garis edarnya masing-masing yang telah ditentukan. Allah ta'ala berfirman:

   Tidaklah mungkin matahari mengejar bulan, dan malam haripun tidak dapat mendahului siang, dan masing-masing beredar pada garis edarnya. (QS. 36:40)

   Ayat di atas menjelaskan tentang kondisi fisik keberadaan dan peredaran matahari, bulan, dan bumi. Meskipun matahari dan bulan sama-sama berada di langit (dilihat dari bumi), sesungguhnya keduanya mempunyai garis edar dan orbit yang berbeda. Bulan mengorbit bumi, sedangkan matahari mengorbit pada pusat galaksi. Bumi sendiri berjalan mengitari matahari. Orbit yang berbeda inilah yang menyebabkan "matahari tidak mungkin mengejar bulan" sampai kapanpun.

   Ayat ini mengisyaratkan bahwa peredaran matahari dan bulan yang bisa dijadikan pedoman menghitung waktu tidak pernah berubah. Ayat ini menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa hisab atau ilmu falak dapat diandalkan untuk mengetahui waktu, sehingga kedudukan hisab bisa dianggap sejajar dengan rukyah dalam menentukan datangnya awal bulan.

Perkembangan Metode Hisab

Sebagaimana diungkapkan oleh Nabi Muhammad saw, umat Islam Arab pada masa beliau bukanlah kaum yang terbiasa dengan budaya literasi dan berhitung, maka untuk menentukan awal bulan, mereka menggunakan metode rukyat. Namun setelah Islam berkembang sampai ke Andalusia, dan umat Islam semakin banyak berinteraksi dengan kebudayaan luar, ilmu astronomi mulai diperhatikan dan dipelajari.

Ilmu astronomi yang sampai kepada umat Islam pada abad pertengahan merupakan disiplin ilmu yang sebelumnya dikembangkan oleh orang-orang Yunani, India, dan Mesir. Beberapa nama ahli astronomi di kalangan umat Islam pada abad pertengahan yang terkenal di antaranya: Yaqub bin Thariq, Habash, Alkhawarizmi, Moses bin Maimoen, Al-Battan, Abdurrahman al-Shufi, Al-Biruni, Nasi al-Thusi.

Ilmu astronomi yang berkembang saat itu didasarkan pada teori-teori Ptolemy atau teori Geosentris. Menurut teori tersebut, bumi adalah pusat alam semesta dan tidak bergerak. Benda-benda langit termasuk bulan dan mataharilah yang bergerak mengelilingi bumi.

Perkembangan ilmu hisab di Indonesia juga mengalami perkembangan melalui beberapa fase. Awalnya ilmu hisab yang berkembang di Indonesia mengikuti ilmu hisab abad pertengahan. Setelah itu berkembang ilmu astronomi yang bersumber dari ilmu astronomi modern. Dan terakhir, ilmu hisab

Sumber: http://www.antaranews.com/berita/269698

di Indonesia mengikuti perkembangan ilmu astronomi dan matematika kontemporer.

Berdasarkan perkembangannya, ilmi hisab di Indonesia bisa dikelompokkan menjadi tiga generasi:

1. Generasi Ilmu hisab hakiki taqribi. Yang termasuk dalam generasi ini di antaranya, Muhammad Manshur al-Damiri al-Batawi, yang menyusun kitab Sullami al-Nayyiraini, dan KH. Dahlan Semarang yang menyusun kitab Fathu al-Ruufil Manan.
2. Generasi ilmu hisab hakiki tahqiqi. Yang termasuk dalam generasi ini antara lain, KH. Zubair yang mengarang kitab Khulashotul Wafiyah, KH. Ma'shum yang mengarang kitab Badi'atul Mitsal, dan KH. Wardan dengan kitabnya Hisab Hakiki.
3. Generasi ilmu hisab kontemporer. Para ahli ilmu hisab kontemporer banyak mengambil data dari buku-buku dan tabel seperti *New Comb, Astronomical Almanac, Nautical Almanac, Islamic Calender, Astronomical Formulae for Computer.*

Metode Hisab Hakiki Taqribi

Metode hisab jenis ini didasarkan pada tabel posisi matahari dan bulan yang disusun oleh sultan Ulugh Beuk al-Samarqandi (w. 804 H.), yang disusun berdasarkan teori Ptolemy yaitu teori Geosentris. Hisab ini berpangkal pada waktu ijtima' atau konjungsi rata-rata. Rata-rata interval ijtima' menurut sistem ini adalah 29 hari, 12 menit, 44 detik, yang sesuai dengan hitungan astronomi modern.

Karena gerak matahari dan bulan tidak rata, maka waktu konjungsi rata-rata ini belum mewakili kepastian ijtima'. Masih terdapat jarak sebesar koreksi gerak anomali bulan dikurangi dengan koreksi gerak anomali matahari (ta'dil markaz). Koreksi gerak anomali matahari ini kemudian masih dikoreksi lagi dengan ta'dil markaz dikali lima menit. Setelah itu dicari wasath atau longitude matahari dengan cara menjumlah markaz matahari dan gerak auj (titik equinox), dan dengan koreksi markaz yang juga telah dikoreksi tersebut (muqowwam).

Setelah itu dengan menggunakan dalil muqowwam, dicarilah koreksi jarak bulan-matahari (daqaid ta'dilil ayyam). Kemudian dicari waktu yang dibutuhkan bulan untuk menempuh busur satu derajat (khisshatu al-sa'at). Terakhir, dicari waktu ijtima' yang sebenarnya, yaitu dengan mengurangi waktu ijtma' rata-rata dengan jarak matahari-bulan dibagi dengan khisshatu al-sa'at.

Meskipun algoritma dan metode penghitungan waktu ijtima' di atas sudah benar, namun koreksi-koreksi yang digunakannya terlalu sederhana, sehingga tidak bisa menghasilkan angka waktu yang akurat. Dari waktu ke waktu perlu penyesuaian dan tambahan waktu sampai satu jam agar hitungan hisab dengan cara ini bisa akurat. Pada waktu gerhana matahari 11 Juni 1983, hasil perhitungan menggunakan metode hisab ini meleset sampai dua jam.

Pada metode hisab hakiki taqribi, gerak harian bulan dan matahari tidak diperhitungkan. Irtifa' hilal (derajat ketinggian bulan) di sini dihitung dengan membagi dua selisih waktu terbenam matahari dengan waktu ijtima' didasarkan pada hitungan bulan meninggalkan matahari ke arah timur sebesar 12 derajat setiap sehari semalam. Seharusnya irtifa' tersebut masih perlu dikoreksi lagi dengan menghitung mathla'ul ghurub matahari dan bulan berdasarkan wasath

matahari dan wasath bulan.

Oleh sebab itu teori yang didasarkan pada tabel Ulugh Beuk ini disebut dengan hisab hakiki taqribi, karena memerlukan koreksi-koreksi lagi pada hasilnya. Metode ini tidak bisa digunakan untuk menentukan imkanurrukyah berdasarkan ketinggian hilal (altitiude). Ia hanya bisa digunakan untuk menentukan imkanurrukyah dengan irtifa' hilal minimal 6 derajat. Para ulama juga masih berbeda mengenai batas irtifa' hilal yang bisa dijadikan patokan untuk menentukan imkanurrukyah. Di antara mereka ada yang berpendapat 6 derajat, 7 derajat, dan 8 2/3 derajat.

Salah satu rumus dalam ilmu hisab.
Sumber : https://muslimminang.files.wordpress.com/2015/06/

Metode Hisab Hakiki Tahkiki

Penghitungan dalam hisab ini menggunakan Rubu' Mujayyab serta daftar logaritma dan goniometri. Metode ini diambil dari kitab al-Mathla'u al-Sa'id bi Risydi al-Jadid yang didasarkan pada ilmu astronomi dan matematika modern. Inti dari metode ini adalah menghitung atau menentukan posisi matahari, bulan, dan titik simpul orbit bulan dengan orbit matahari dalam sistem koordinat ekliptika. Setelah itu ditentukan keceptan gerak matahari dan bulan pada orbitnya masing-masing. Terakhir, mentransformasikan koordinat tersebut dalam sistem koordinat horizon (ufuk mar'iy).

Untuk menentukan posisi bulan dan matahari pada sistem koordinat ekliptika, perlu ditentukan terlebih dulu posisi rata-rata keduanya pada akhir bulan ketika matahari terbenam. Posisi rata-rata tersebut lalu dikoreksi sebanyak lima kali karena adanya gaya-gaya dalam sistem matahari yang besarnya tergantung pada posisi bulan dan matahari serta satelit-satelitnya. Adapaun waktu ijtima' dihitung berdasarkan waktu terbenam matahari dikurangi dengan selisih dibagi kecepatan gerak bulan terhadap matahari. Dalam menentukan atau menghitung ketinggian hilal di atas ufuk mar'iy, koordinat matahari dan bulan ditransformasikan dulu ke dalam koordinat horizon dengan menggunakan rumus-rumus segitiga bola (yang belum disederhanakan).

Metode ini memiliki kelemahan karena menggunakan sudut orbit bulan matahari yang tidak berubah. Padahal penelitian dan pengetahuan saat ini menunjukkan bahwa ia selalu berubah secara berkala. Demikian juga dengan sudut ekliptika equator langit. Selain itu metode ini menghitung paralak (ikhtilaful mandhar) dan refraksi dengan angka tetap, padahal sains membuktikan hitungan itu selalu berubah.

Metode Hisab Hakiki Kontemporer

Metode ini mengandalkan hasil penelitian mutakhir dan menggunakan matematika yang telah dikembangkan. Metodenya sama dengan metode hisab Hakiki Tahkiki, tapi dilengkapi dengan sistem koreksi yang lebih teliti dan kompleks, sesuai dengan kemajuan sains dan teknologi.

Rumus-rumus yang digunakan dalam metode ini telah disederhanakan dan bisa dihitung menggunakan kalkulator ataupun

PC. Kalau pada metode sebelumnya, koreksi dilakukan lima kali, pada metode ini koreksi dilakukan hingga seratus kali untuk mendapatkan hitungan yang akurat. Rumus-rumus yang digunakan untuk menghitung posisi matahari dan hilal dalam sistem koordinat ekliptika ini dapat diprogram dalam komputer dan kalkulator. Sehingga selain mudah, hasilnya juga lebih akurat.

Rumus-rumus sederhana itu adalah sebagai berikut:

Matahari
a = A TAN (COS E*TAN L)
d = A SIN (SIN E*SIN L)
t = A COS (+TANp*TAN d-SIN h/COS d/COS P)

Bulan
d = A SIN (SIN B*COS E+ COSB*SIN E*SIN L)
a = A COS (COS B*COS E/CODd)
h = A SIN (SIN p*SIN d = COS p*COS d*COS t)

[Ali Mashar]

Sumber Bacaan

Almanak Hisab Rukyat, Direktorat Badan Peradilan Agama, Mahkamah Agung RI, 2007.

Farid Ismail, *Selayang pandang Hisab Rukyat,* Direktorak Jenderal Bisam Islam dan Penyelenggaraan Haji Direktorat Pembinaan Peradilan Agama, 2004.

Thomas Djamaluddin, *Astronomi Memberi Solusi Penyatuan Umat,* LAPAN, 2011.

Wahyu Widiana, *Hisab Rukyat Jembatan Menuju Pemersatu Umat,* Yayasan Asy Syakirin Rajadatu Cineam, Tasikmalaya, 2005.

ا

Ilmu Falak
Ilmu Firasat
Ilmu Hikmah
Ilmu Kasyaf
Imkan Rukyah
Istighotsah

Ilmu Falak

Kata *falak* berarti *lintasan*, *orbit, madaar al-nujum* (lintasan bintang-bintang/ benda-benda langit 1. Dalam al-Qur'an, kata *falak* ditemukan pada dua tempat, pada QS. Al-Anbiya' (33) dan Q.S. Yasin (40):

"Dan Dialah yang telah menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan. masing-masing dari keduanya itu beredar di dalam garis edarnya." (QS. Al-Anbiya' : 33)

"Tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. dan masing-masing beredar pada garis edarnya." (QS. Yasin : 40)

Secara terminologi, definisi ilmu falak, antara lain;

a. Ilmu Falak didefinisikan sebagai ilmu pengetahuan yang mempelajari benda-benda langit, tentang fisik, gerak, ukuran, dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya.

b. Ilmu Falak adalah ilmu yang mempelajari lintasan benda-benda langit seperti matahari, bulan, bintang, dan benda-benda langit lainnya, dengan tujuan mengetahui posisi dan kedudukan benda-benda langit lainnya.

Menentukan batasan ilmu falak yang memenuhi kreteria *jami'* dan *mani'*, tentunya tidak dapat dilepaskan dari dua aspek, teori dan praktik. Ilmu falak yang bersifat teoritis (*theoretical astronomy*) atau *ilmu falak ilmy* adalah ilmu falak umum, yang didefinisikan sebagai berikut :

"Ilmu Pengetahuan yang mempelajari berbagai keadaan (hal) dan gerakan-gerakan benda-benda langit baik planet-planet (sayyaraat) maupun bintang-bintang (tsawabit).

Sedangkan yang kedua adalah ilmu falak bersifat praktis (*practical astronomy*) atau *ilmu falak amali* yaitu ilmu falak yang mempelajari lintasan/orbit benda-benda langit dengan tujuan dapat diketahui posisi benda langit antara satu dengan yang lainnya sehingga dapat membantu dalam pelaksanan ibadah yang terkait dengan arah dan waktu.

Di kalangan umat Islam, ilmu falak juga dikenal dengan sebutan Ilmu *Hisab* (*Arithmatic*), sebab kegiatan yang paling menonjol pada ilmu tersebut adalah melakukan "perhitungan-perhitungan." gerakan benda-benda langit. Dari perhitungan tersebut didapatkan posisi benda langit, ketinggian, kerendahan, terjadinya waktu malam dan siang, awal waktu sholat, bilangan bulan, tahun, hilal, awal bulan Qamariyah, gerhana dan lain sebagainya.

Obyek dan ruang lingkup pembahasan *Ilmu Falak* dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu meliputi :

1. *Ilmu falak ilmy*, yaitu ilmu yang membahas teori dan konsep benda-benda langit, yang kemudian dikenal sebagai ilmu *Astronomi*. Obyek dan ruang lingkup pembahasan ilmu falak yang bersifat teori ini secara mendalam tidak dibahas dalam buku ini. Adapun cakupan ilmu *Astronomi* ini lebih lanjut dapat dilihat pada pembahasan Cabang-Cabang Ilmu Falak.
2. *Ilmu falak amaly* yaitu ilmu yang melakukan perhitungan untuk mengetahui posisi dan kedudukan benda-benda langit antara satu dengan yang lain. Pengetahuan posisi dan kedudukan benda-benda langit tersebut

kemudian dikaitkan dengan waktu-waktu pelaksanaan ibadah bagi umat Islam. Ilmu falak inilah yang kemudian dikenal dengan ilmu hisab praktis.

Selanjutnya pembahasan *ilmu falak amaly* meliputi mempunyai ruang lingkup pembahasan:

1. Penentuan arah kiblat dan bayangan arah kiblat
2. Penentuan waktu shalat
3. Penentuan awal bulan (khususnya bulan Qamariyah)
4. Penentuan gerhana baik gerhana matahari maupun gerhana bulan.

Cabang-Cabang Ilmu Falak

Kemajuan IPTEK yang semakin pesat menambah berkembangnya obyek materiil penelitian ilmu falak, selanjutnya melahirkan berbagai obyek formal yang menandai makin beragam cabang-cabang ilmu falak. Cabang-cabang ilmu falak, antara lain sebagai berikut:

1. *Astronomi;* Ilmu yang mempelajari benda-benda langit secara umum.
2. *Astrologi;* Ilmu yang mempelajari benda-benda langit yang dihubungkan dengan tujuan mengetahui nasib dan keberuntungan manusia.
3. *Astrofisika;* Ilmu yang mempelajari benda-benda langit dan menerangkan dengan cara, hukum-hukum, alat dan teori ilmu fisika.
4. *Astrometrik;*Ilmu yang menekankan pada kegiatan pengukuran terhadap benda-benda langit, dengan tujuan antara lain untuk mengetahui ukurannya dan jarak antara satu benda langit dengan lainnya.
5. *Astromekanik*; Ilmu yang mempelajari benda-benda langit yang menekankan pada gerak dan gaya tarik benda-benda tersebut dengan cara, hukum-hukum dan teori mekanika.
6. *Cosmographi;* Ilmu yang mempelajari benda-benda langit dengan tujuan mengetahui data-data dari seluruh benda-benda langit tersebut.
7. *Cosmogoni ;* Ilmu yang mempelajari benda-benda langit dengan tujuan untuk mengetahui latar belakang kejadian dan perkembangan selanjutnya.
8. *Cosmologi;* Ilmu yang mempelajari benda-benda langit dengan menekankan pada bentuk, tata himpunan, sifat-sifat dan perluasan benda-benda langit tersebut.

Kedudukan dan Hukum Mempelajari Ilmu Falak

Ilmu Falak memiliki kedudukan yang sangat penting dan strategis dalam pelaksanaan ibadah. Ilmu Falak dapat digunakan sebagai sarana mencari dan menetapkan arah kiblat, waktu shalat, waktu berpuasa ramadhan, menunaikan ibadah haji, berhari raya dan lain-lain.

Dalam hadits Rasulullah saw bersabda :

"Pelajarilah keadaan bintang-bintang supaya kamu mendapat petunjuk dalam kegelapan darat dan lautan, lalu berhenti". (HR. Ibnu Sunni)

"*Sesungguhnya sebaik-baik hamba Allah adalah mereka yang selalu memperhatikan matahari dan bulan untuk mengingat Allah.* (HR. Ath-Thabrani)

Allah SWT berfirman QS. Al-Isra', 78 :

"Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat)". (QS. Al-Isra', 78).

Ayat Ini menerangkan waktu-waktu shalat yang lima. Saat matahari tergelincir (*zawal*) untuk waktu shalat Zhuhur dan Ashar, saat gelap malam untuk waktu Magrib dan Isya, kemudian ditambah lagi dengan waktu shalat shubuh.

"Berpuasalah kamu karena melihat hilal, dan berbukalah kamu karena melihat hilal. Bila hilal tertutup debu atasmu maka sempurnakanlah bilangan bulan Sya'ban tiga puluh" (H.R. Mutafaq Alaih).

Secara khusus Sayidina Ali bin Abi Thalib ra menyatakan:

"Barang siapa yang mempelajari ilmu

tentang bintang-bintang, sedangkan ia dari orang yang sudah memahami al-Qur'an, niscaya bertambahlahiman dan keyakinannya."

Demikian juga para ulama telah memberikan justivikasi tentang pentingnya dan mulianya ilmu falak, antara lain Syekh al-Ahdhariy pernah menyatakan dalam syairnya 8 :

"Ketahuilah, bahwasanya ilmu perbintangan adalah ilmu yang mulia tidak terlarang. Oleh karena dengan ilmu itu dapat diketahui waktu umpama fajar, sahur dan jam. Begitulah dengan ilmu itu orang 'abid dapat membagi waktu ibadahnya"

Para ulama sepakat bahwa Ilmu falak secara fungsional menjadi *wasilah* atau lantaran atau alat untuk dapat menjalankan ibadah secara tepat, benar dan sah. Karena keberadaan ilmu falak sebagai wasilah atau alat atau sarana untuk tepat, benar dan sahnya suatu ibadah maka kedudukan hukumnya pun menjadi sepadan dengan hukum ibadah tersebut. Sebagaimana dalam sebuah *Qaidah fiqhiyah* :

"Sesuatu yang perkara wajib itu bisa sempurna hanya dengannya maka sesuatu itupun menjadi perkara yang wajib pula."

Kedudukan ilmu falak sangat urgen dalam hukum Islam terutama jika dikaitkan dengan hal keabsahan ibadah, maka mempelajari ilmu falak atau hisab hukumnya wajib sebagaimana dikatakan oleh Abdullah bin Husain :

Hukum mempelajari ilmu falak adalah wajib bahkan diperintahkan mengetahuinya secara mendalam karena ilmu falak mencakup pengetahuan tentang kiblat dan hal-hal yang berhubungan dengan penanggalan misalnya puasa. Lebih-lebih pada masa sekarang ini karena ketidak tahuan para hakim tentang ilmu falak sikap mempermudah dan kecerobohan mereka sehingga mereka menerima kesaksian hilal seseorang yang seharusnya tidak dapat diterima.

Imam Ibn Hajar al-Haitami berpendapat belajar ilmu hisab, yakni belajar menentukan arah kibat, ketika hendak bepergian di mana sedikit orang yang mengetahui arah kiblat maka hukumnya *fardhu ain*. Atau pada waktu di rumah atau bepergian yang melintasi banyak negeri (desa) yang di dalamnya terdapat banyak petunjuk sehingga tidak sampai lewat waktu sebelum melintasi satu negeri (desa), atau terdapat banyak orang yang mengetahui sehingga mudah mencari rujukan yang dapat dipercaya sebelum lewat waktu shalat, maka hukumnya *fardhu kifayah*.

Lebih lanjut Imam Ibnu Hajar mengingatkan peminat ilmu falak/hisab untuk tetap dalam aqidah Islamiyah dan tidak mempercayai ramalan yang memastikan kejadian-kejadian yang akan datang dengan argumentasi bahwa kejadian itu disebabkan karena bertepatan dengan posisi dan gerakan benda-benda langit tertentu, maka orang tersebut telah *Fasiq* bahkan bisa sampai derajat kekufuran. Adapun orang yang berpendapat bahwa posisi dan gerakan benda benda langit tersebut itu dijadikan Allah SWT sebagai tanda-tanda (*alamat*) akan terjadi suatu peristiwa (kejadian) tertentu, dan itu sebagai *adat ilahiyah* yang dalam istilah lain dikenal sebagai *sunnatullah* dan kadang-kadang bisa berubah sesuai dengan kehendak dan kekuasaan Allah SWT., pendapat yang demikian adalah yang dibenarkan oleh syariat Islam. Dalam konteks inilah, secara dini dapat ditetapkan waktu-waktu shalat , arah kiblat, awal bulan Qomariah atau gerhana. Semuanya yang diperhitungkan berdasarkan posisi tempat-tempat di bumi, posisi dan gerakan benda-benda langit, terutama bumi (*al-ardl*), bulan (*al-qomar*) dan matahari (*al-samsy*).

Sekilas Sejarah Ilmu Falak dalam Islam

Pada awal perkembangan Islam, ilmu falak tidak banyak dikenal, juga belum masyhur di kalangan umat Islam. Rasulullah SAW bersabda *"Kami adalah umat yang tidak pandai menulis dan menghitung"*2 Akan tetapi, Nabi Muhammad SAW sendiri pernah menggunakan pijakan peristiwa Hijriyah,

yakni ketika beliau menulis surat kepada kaum Nasrani bani Najran, tertulis ke-5 Hijriyah. Namun di dunia Arab lebih mengenal peristiwa-peristiwa yang terjadi sehingga ada istilah tahun gajah, tahun izin, tahun amar dan tahun zilzal. Orang Arab mengenal tahun kelahiran Nabi Muhammad saw sebagai *Tahun Gajah* karena pada tahun itu terjadi penyerangan tentara dari negeri Habasah (sekarang bernama etiopia) yang mengendarai gajah ingin menghancurkan Ka'bah. Disebut Tahun Izin, tahun diizinkannya hijrah Ke Madinah. Disebut Tahun Amar, tahun diperintahkannya diri dengan menggunakan senjata. Disebut Tahun Zilzal, karena terjadi gonjang-ganjing pada tahun Ke-4 Hijriyyah.

Pada abad III Hijriyah, masa kejayaan daulah Abasiyah, perkembangan ilmu falak mengalami kemajuan yang ditandai dengan proses penerjemahan karya-karya di bidang astronomi ke dalam bahasa Arab. Pada tahun 773 M, terdapat seorang pengembara India menyerahkan sebuah buku data astronomi berjudul *Sindhid* (*Sidhanta*) kepada kerajaan Islam di Bagdad. Kemudian oleh kholifah Abu Ja'far al-Manshur (719–775 M.) memerintahkan Muhammad Ibn Ibrahim al-Farizi (w.796 M.) untuk menerjemahkan buku tersebut ke dalam bahasa Arab. Atas usaha inilah al-Fazari dikenal sebagai ahli ilmu falak yang pertama di dunia Islam.

Pada masa kholifah al-Makmun, ilmu falak mengalami perkembangan pesat, yaitu sejak al-Makmun mendirikan Observatorium di Sinyar dan Junde Shahfur Bagdad, dengan meninggalkan teori Yunani kuno dan membuat teori sendiri dalam menghitung kulminasi matahari.

Perkembang berikutnya, banyak tokoh dari muslim yang ikut membangun dan mengembangkan Ilmu Falak, antara lain :

a. Abu Ja'far bin Musa Al-Khawarizmi (780-847 M.), seorang ketua observatorium al-Makmun, mempelajari karya al-Fazari (*Sidhanta*), al-Khawarizmi berhasil mengolah sistem penomoran India menjadi dasar operasional ilmu hitung (ilmu hisab). Karya monumental al-Khawarizmi, al.: (1) penemuan angka 0 (nol) India, sistem pecahan decimal sebagai kunci terpenting dalam pengembangan ilmu hisab, (2) tabel trigonometri *Daftar logaritma*, (3) Penemuan kemiringan zodiac sebesar 23,5 º atas ekuator. Kitab al-Khawarizmi yang terkenal *Al-Mukhtashar fi Hisab al-Jabr wa al-Muqabalah* dan *Suratul Ardl* diterjemahkan ke bahasa Latin oleh Robert Chester tahun 535 H. dengan judul *Liber algebras et almucabala,* dan pada tahun 1247 H. diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Frederic Rosen.

b. Ibn Jabir al-Battany atau *Albatenius* (858-929 M.) melakukan penelitian *do Observatorium Al-Raqqah*, di hulu sungai al-Furat Baghdad. Dia melakukan perhitungan jalan bintang, garis edar dan gerhana, menetapkan garis kemiringan perjalanan matahari, tahun sideris, tahun tropis, musim-musim serta lintasan matahari semu dan sebenarnya, adanya bulan mati, dan fungsi sinus, tangens, cotanges. al-Battany mengkoreksi buku *Syntasis* Ptolomeus, dengan memperbaiki perhitungan-perhitungan mengenai peredaran bulan dan planet-planet tertentu dalam judul barunya *Tabril al-Maghesti,* di-samping bukunya sendiri yang berjudul *Tamhid al-Musthafa li Ma'na al-Mamar*. Buku ini berpengaruh di Barat dan Timur abad modern, dan diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Nallino tahun 1905 M.

c. Abul Raihan al-Biruni (973 – 1048 M.) dari Paris, Ia sangat termasyhur dalam sejarah pertumbuhan ilmu falak, sehingga beliau diberi gelar *al-Ustad fi al-'Ulum* (maha guru). Di era keemasan Islam (*golden era of Islam*), beliau juga dikenal sebagai ahli filsafat, matematika, geografi, dan fisika. Beliau telah membentangkan teori perputaran bumi pada porosnya dan menentukan bujur dan lintang setiap kota di atas bumi dengan teliti. Karya beliau *Al-Atsar Baqiyyat min al-Qurun al-Kholiyat"* diterjemahkan ke bahasa Inggris *The Chronology of Ancient Nations* dan kitab *Al-Qanun al-Mas'udiy fi al-Haiat wa al-Nujumi*

yang ditulis pada tahun 421 H. / 1030 M. Menurut Prof. Ahmad Baiquni, al-Biruni adalah orang yang pertama menolak teori *geosentris* Ptolomeus. Oleh karena itu, al-Baruni dipandang sebagai peletak dasar teori *heliosentris*.

d. Muhammad Turghay Ulughbeik (1394-1449 M.) lahir di Salatin, Iskandaria, dan pada tahun 823 H. berhasil membangun observatorium di Samarkad. *Jadwal Ulughbeik* (*zij sulthani*), menjadi rujukan pada perkembangan ilmu hisab selanjutnya, terutama di Indonesia. Misalnya, kitab klasik *Sullamunnaiyirain* menggunakan tabel dari Ulughbek.

Karya dan temuan *Ulugh Bek* (1344-1449) yang berupa *Jadwal Ulughbeik* yang berupa data astronomi matahari, bumi dan bulan menjadi rujukan perkembangan Ilmu Falak di Indonesia. Pada tahun 1650 M diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh J. Greaves dan Thyde, dan oleh Saddilet disalin dalam bahasa Prancis. Di sisi lain adalah karya Simon New Comb (1835-1909 M), yang berupa *jadwal astronomi baru* ketika beliau berkantor di Nautical Al Manac Amerika (1857-1861). Kedua jadwal itulah yang mewarnai tipologi ilmu falak di Indonesia. Tipologi ilmu falak klasik diwakili oleh kitab Sullamun Nayyirain yang memakai data jadwal bersumber pada data Ulugh Beik. Sedangkan tipologi hisab modern, sebagaimana yang berkembang dalam wacana ilmu falak dan tehnik hisab, bahwa *Almanac Nautica*, diklasifikasikan dalam tipologi hisab (hakiki) kontemporer. Pembagian ini berdasarkan pada pembagian sistem hisab yang berkembang di Indonesia yakni hisab hakiki taqribi, hisab hakiki tahkiki dan hisab hakiki kontemporer, sebagaimana hasil seminar nasional sehari Ilmu falak pada tanggal 27 April 1992 di Tugu Bogor Jawa Barat.

Pada dasarnya perkembangan ilmu falak di Indonesia dimulai sejak Raja Mataram II Sultan Agung (1613 – 1645 M) melakukan asismilasi tahun Soko dengan tahun Hijriyah. Yaitu sejak tahun 1043 H / 1633 M yang bertepatan dengan 1555 tahun Soko, dan merubahnya system penanggalan *Soko* dari *solar system* menjadi *lunar system* yang kemudian dikenal dengan *Penanggalan Jawa*.

Perkembangan ilmu falak di Indonesia cukup pesat ditandai dengan banyaknya kitab-kitab falak yang beredar di masyarakat. Pakar ilmu falak, misalnya Noor Ahmad SS menyusun kitab *Syamsul Hilal dan Nurul Anwar*, kitab karya ini ditengarai merupakan pengembangan dari kitab *al-Khulashatul Wafiyah*. Syekh Abdurrahman bin Ahmad al-Misri (mertua Habib Usman) pada tahun (1314 H/1896 M) datang ke Jakarta membawa tabel astronomis *Zaij Ulugh Bek* (w. 1420 M) dan mengajarkanya kepada para ulama muda di Indonesia waktu itu. Di antaranya adalah Ahmad Dahlan as-Simarani atau at-Tarmasi (w. 1329 H/1911 M) beliau berasal dari Semarang, namun kemudian bertempat tinggal di Termas (Pacitan-Jawa Tengah) dan anak menantunya sendiri, yaitu Habib Usman bin Abdillah bin Aqil bin Yahya yang dikenal dengan julukan *Mufti Betawi*. Ahmad Dahlan as-Simarani mengajarkan ilmu falak di daerah Termas (Pacitan) dengan menyusun buku ilmu falak *"Tadzkiratul Ikhwan fi ba'dli Tawarikhi wal „amalil Falakiyati bi Semarang"* yang naskahnya selesai ditulis tanggal 28 Jumadil Akhir 1321 H / 21 September 1903 M. Kitab *Tadzkiratul Ikhwan* ini memuat perhitungan ijtima' dan gerhana dengan *mabda'* kota Semarang. Sedangkan Habib Usman mengajarkan ilmu falak di Jakarta, dan tahun 1321 H / 1903 M menyusun buku yang berkaitan dengan ilmu falak "*Iqadzun Niyam fi Mayata „Alaqohu bil Ahillah was Shiyam*. Ilmu falak yang diajarkan oleh Habib Usman kemudian dibukukan oleh seorang muridnya, yaitu *Muhammad Mansur bin Abdul Hamid Dumairi al-Batawi* dalam kitab "*Sullamun Nayyirain fi Ma'rifati Ijtima'i Kusufain*" yang pertama kali dicetak tahun 1344 H / 1925 M oleh percetakan Borobudur, Batavia.

Masing-masing metode Ilmu Falak mempunyai pengikut dan pengamal yang secara istiqomah sebagai panduan ibadah. Praktis saat ini masih (terkadang) belum seragam, sebagai dampak adanya perbedaan pemahaman antara beberapa pemahaman yang ada dalam wacana ilmu Falak. Dimana

hampir setiap organisasi masyarakat termasuk Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyyah selalu juga mengeluarkan *"Ketetapannya"* yang lain seperti fatwa dan ikhbar.

Kemudian mengenai eksistensi kitab-kitab Ilmu Falak di Indonesia sampai saat ini, nampak masih mewarnai diskursus Ilmu Falak di Indonesia.

Menurut Dr. Bambang Hidayat (2000) perkembangan ilmu astronomi di Indonesia sangat pesat, hal ini nampak dari banyaknya pakar astronomi yang muncul, bahkan juga memiliki perhatian besar terhadap fiqh ilmu falak, seperti Prof. DR. Bambang Hidayat, Prof. Ahmad Baiquni, MSc, PhD, DR. Djoni N. Dawanas, DR. Moedji Raharto dan DR. Thomas jamaluddin.

[Masyhar]

Ilmu Firasat

Salah satu tradisi keilmuan yang dikenal diperdebatkan keberadaannya adalah ilmu firasat. Ilmu membahas mengenai ciri khas dan perilaku manusia berdasarkan perangai yang ada di dalam muka seseorang.

Firasat secara bahasa adalah mempunyai arti memastikan dan mempertimbangkan. Adapula yang mengartikan firasat dengan ilmu hanya Allah yang mengetahui. Dalam kamus Taj al-Arus, Ibn Faris menyebutkan istilah firasah dengan dibaca kasrah ra'nya dengan

Dalam kamus bahasa Indonesia firasat diartikan dengan*: 1*. keadaan yang dirasakan (diketahui) akan terjadi sesudah melihat gelagat: *rupanya dia sudah mendapat -- bahwa tidak lama lagi polisi akan membekuknya;* 2. kecakapan mengetahui (meramalkan) sesuatu dengan melihat keadaan (muka dan sebagainya): *menurut -- ku, ia adalah orang yang bijaksana;* 3. pengetahuan tentang tanda-tanda pada badan (tangan dan sebagainya) untuk mengetahui tabiat (untung malang dan sebagainya) orang: *setengah orang percaya benar kepada ilmu --;* 4. keadaan muka (mata, bibir, dan sebagainya) yang dihubung-hubungkan dengan tabiat orangnya (untuk mengetahui tabiat orang): *menilik -- nya orang itu keras hati sebab rambutnya tebal dan kaku*.

Para ahli berbeda pendapat mengenai firasat ini. akan tetapi perbedaan tersebut mempunyai satu pengertian yang sama yaitu, prasangka yang benar yang didasarkan atas fenomena zahir untuk memamhami fenomena batin. Pemahaman fenomena ini bukan didasarkan dari petunjuk syetan akan tetapi menggunakan kerangka dan metode 'ilmiah' (artinya: firasat merupakan ilmu, bukan yang lain). Firasat sebagai bagian dari ilmu tidak dapat difahami oleh setiap manusia, akan tetapi hanya bagi hamba Allah yang suci yang mampu mendaki pendakian ilmu tersebut. Jika dibandingkan dengan kedokteran, maka ilmu kedokteran juga tidak dapat difahami oleh setiap orang, kecuali hanya oleh orang yang mengkaji khusus mengenai kedokteran.

Ibn Atsir mengartikan firasat dengan dua arti yaitu, pertama pemahaman yang didasarkan suatu hadits "takutlaj atas firasat orang mukmin. Sebab diperoleh dari cahaya Allah."(ittaqû firasat al-mu'min fa innahu yanzhuru bi nur Allah). Artinya, bahwa firasat orang mukmin yang menjadi kekasih Allah adalah benar. Sebab hal itu merupakan bagian dari karamat yang diberikan Allah kepada hambanya yang dicintai.

Kedua, semacam kemampuan seseorang yang mampu membaca sifat, akhlak dan lainnya orang lain melalui petunjuk, percobaan dan lain sebagainya. Akan tetapi hal ini yang memperolehnya adalah tetap yang bersih hatinya dan merupakan salah satu karamah Allah swt.

Salah satu contoh tokoh yang dijadikan prototype seperti ini adalah nabi Khidir as yang berperilaku aneh di depan Nabi Musa as. (QS: al-Kahfi: 65)

Al-Zabidi mengartikan firasah dengan *tawassum*. Firasat menurut al-Harawi (396-481 H) dalam *Manazil al-Sairin* dinyatakan bahwa fisarat merupakan suatu ilmu yang disandarkan dalam surat al-Hijr ayat 75 yang

artinya: *Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda*.

Dalam ayat di atas dijelaskan mengenai *tawasum*. Term ini oleh al-Harawi disamakan *tafarus*. Sedangkan pengertiannya adalah menyingkap suatu hikmah yang ghaib tanpa menggunakan metode trial dan error atau penelitian ilmiah terlebih dahulu.

Perbedaan tersebut, ketika dilihat dari aspek bahasa asilnya (bahasa Arab) maka ditemukan bahwa fisarah merupakan akar kata dari *farasa* yang arti aslinya adalah kuda. Oleh karena adalah wajar ketika KH Umar Samarani menulis ilmu firasah dalam salah satu kitabnya dikenal dengan istilah ilmu katuranggan (kuda).

Al-Zajjaj sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Manzur dalam Lisan al-Arab menyatakan bahwa orang yang hebat dari firasat ada tiga yaitu: Istrinya Aziz mengenai keberadaan atau masa depan Nabi Yusuf, Anak perempuan Nabi Syu'aib mengenai keberadaan Nabi Musa, dan Abu Bakar yang memprediksi kepemimpinan Umar Ibn Khaththab.

Al-Kamasykhanawiya dalam kitab Jami' al-Ushul fi al-Awliya menyebutkan bahwa firasat mempunyai arti bahasa tatsabbut dan nazhr. Sedangkan menurut ishtilah adalah terbukanya keyakinan dan tertolongnya hati. Firasat juga dapat diartikan dengan kemampuan melihat beberapa hal yang ghaib dengan cahaya pancaran Allah atas hati seseorang. Firasat dapat pula diartikan dengan ingatan yang tertancap dalam hati yang mampu menafikan yang berlawanan.

Junaid al-Baghdadi menyatakan bahwa Firasah adalah ....?

Ibn Arabi dalam futuh al-Makiyyah memandang firasat berasal dari iftirah yaitu suatu sifat ilahi yang hukumnya menjadi pemaksaan dalam aspek-aspek yang di luar nalar biasa. Firasat oleh Ibn Arabi dibagi menjadi dua yaitu firasah hikmiyyah dan nafsiniyyah. Firasah hikmiyyah adalah firasah yang terjadi pada seseorang yang diketahui tanda-tanda yang dapat diamati secara alami (natural). Sedangkan firasah imaniyah atau disebut pula dengan firasat ilahiyah adalah firasat cahaya (nur) ilahi dalam mata hati ('ain bashirah) orang mukmin yang dapat memahami suatu yang akan terjadi.

Ibn Arabi dalam tadbirat al-ilahiyah menjelaskan mengenai firasat dengan mendasarkan pendapatnya dengan firman Allah surat al-Hijr ayat 75., dan hadits Nabi Muhammad saw mengenai perlunya takat atas firasat orang mukmin yang diriwayatkan oleh Imam al-Turmudzi, Imam al-Thabari dan lain sebagainya. Masih dalam kitab yang sama, Ibn Arabi menjelaskan bahwa firasat merupakan cahaya (nur) dari cahaya Allah yang dapat memberi petunjuk kepada hamba-Nya. Firasat ini dapat diketahui tanda-tanda dalam fenomena zhahir makhluk. Dalam kitab ini, Ibn Arabi membagi firasat menjadi dua yaitu, Syar'iyyah dan hikmiyyah. Firasat syar'iyah tidak akan melenceng dari kebiasan. Semua ini berjalan sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Kahfi 82 (d*an bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri* {wa ma fa'altuhu 'an amri)). Sedangkan firasat hikmiyyah adalah pengetahuan berdasar pemikiran dan perenungan dan percobaan. Firasat ini yang biasa terjadi dan dapat dikaji oleh seseorang.

Salah satu contoh mengenai firasat adalah seseorang ideal orang yang rambutnya berwarna blonde (merah kekuning-kuningan) adalah tanda sebagai orang khiyanat, fasiq dan kurang akalnya. Contoh ini adalah salah satu contoh yang diberikan oleh Ibn Arabi sebagai bentuk firasat hikmiyyah.

Dalam al-Quran firasat dapat difahami dalam surat Muhammad ayat 30 "*Dan kalau Kami kehendaki, niscaya Kami tunjukkan mereka kepadamu sehingga kamu benar-benar dapat mengenal mereka dengan tanda-tandanya. Dan kamu benar-benar akan mengenal mereka dari kiasan-kiasan perkataan mereka dan Allah mengetahui perbuatan-perbuatan kamu.*

Ayat di atas turun kepada Nabi Muhammad saw yang telah diberi kemampuan untuk memahami sikap batin seseorang berdasarkan sifat zhahirnya.

Ayat yang kedua adalah surat al-Hijr ayat 75 "*Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda*.

Ulama ahli firasat mendasarkan firman Allah swt terutama dalam kata '*mutawassimin*. Kata ini yang kemudian menjadi perdebatan. Al-Qusyairi sebagai salah satu tokoh sufi dalam tafsirnya memaknai mutawasimin dengan ahli firasat. Ahli firasat dalam pandangan al-Qusyairi ini adalah wali Allah yang diberi anugerah untuk mengetahui sesuatu yang masih rahasia bagi orang lain. Hanya saja ahli firasat tidak selalu mampu menggunakan pengetahuan setiap saat dan setiap waktu. Akan tetapi dalam waktu-waktu tertentu tidak mampu menggunakannya. Al-Tustari dalam tafsirnya menyatakan bahwa ayat itu diartikan dengan ahli firasat dengan mengambil contoh ketika Umar khutbah di atas mimbar tiba-tiba berkata "Hai Sariyah musuh ada di atas gunung, musuh ada di atas gunung, dan pasukan Sariyahpun pergi dan menghindari dari gunung tersebut.

Zamakhsyari dengan pemikiran secara rasionya menyatakan bahwa mutawassimin merupakan proses perenungan sehingga mampu memahami tanda-tanda. Artinya, dalam pandangan Zamakhsyari hal ini merupakan proses nalar murni, bukan karomah dari Allah sebagaimana kelompok sufi.

Sementara itu, tawasum sendiri jika dilihat dari aspek bahasa mempunyai arti menetapkan dan memikirkan. Hal ini dapat terjadi jika proses tersebut disertai dengan ketajaman hati dan kebersihan dalam berfikir.

Berdasarkan ayat di atas maka firasah akan terjadi hanyak pada orang-orang yang sholeh. Pola kesolehan ini diakui oleh Syah ibn Syuja' al-Kirmani yang menyatakan, " orang yang meramaikan zhahirnya dengan mengikuti sunnah dan bathinnya dengan melanggengkan muraqabah dan menjaga pandangan mata dari hal-hal yang diharamkan serta mencegah dari perbuatan syahwat, membiasakan makan makanan yang halal, maka firasatnya tidak akan meleset. Ungkapan seperti ini juga disepakati oleh Ibn Taymiyyah.

Firasat seperti ini adalah berbeda dengan prasangka (zhann). Sebab zhan terkadang salah dan terkadang pula benar.oOleh karena itu dalam al-Quran dan Hadis Nabi zhan adalah sesuatu yang dilarang. Sedangkan firasah dalah suatu kepastian dari Allah.

Firasat menurut Ibn Qayyim dalam kitab Madarij al-Salikin tingkatanya berada di bawah ilham. Ilham mempunyai kedudukan lebih tinggi dibandingkan firasat. Ibn Qayyim juga menjelaskan bahwa sebab terjadinya firasat ada dua yaitu; cerdas dan bersihnya hati serta baiknya perilaku seseorang. Kedua, nampaknya tanda dan petunjuk atas orang yang diberi firasat. Tanda yang nampak ini dapat terjadi pada sesuatu yang berlainan. Akan tetapi sebenarnya jika berlainan hakekatnya keduanya dapat terjadi.

Tahapan mencapai firasat.

Firasat dapat dicapai dengan tahapan-tahapan yang harus dilakukan yaitu:

Iman yang dalam kepada Allah, mempunyai sikap ikhlas kepada Allah baik ketika sendiri atau bersama orang lain, memperbanyak zikir kepada Allah, bersihnya pola fikir dan cerdsanya perasaan, bersihnya hati dari syahwah dan hal subhat, mengosongkan hati dari aspek duniawi. Menjahui perbuatan maksiat dan dosa, berakhlak baik dhahir batin, selalu makan yang halal, mencegah pandangan dari perbuatan yang diharamkan, mengisi bathin dengan muraqabah dan zhahir dengan mengikuti sunnah, berbuat jujur bukan berbuat bohong.

Derajat-derajat firasat

Ibn Qayyim dalam madarij al-Salikin membagi firasat menjadi tiga derajat.

Pertama, firasat yang muncul, langka dan hanya terjadi sekali dalam hidup seseorang. Firasat seperti ini terjadi dan tidak mungkin salah dan bukan bagian dari perdukunan firasat ini terjadi karena adanya hajat dari yang menginginkan dengan cara melakukan banyak zikir sehingga mendapatkan petunjuk dari Allah secara langsung

Kedua, firasat yang muncul karena dalamnya iman seseorang, sehingga mampu melihat kebenaran hakiki. Firasat ini hanya terjadi bagi orang-orang yang beriman kepada Allah dengan imam yang sebenarnya, bukan iman karena suatu aspek yang lain. Aspek kedua ini merupakan bagian dari kasyf dari Allah swt. Tingkat akuritas firasat ini tergantung atas kekuatan iman dan kasyf yang diberikan oleh Allah swt

Ketiga, firasat yang terjadi atas orang-orang mulia untuk melakukan suatu hal dan bukan untuk diucapkan. Hal sebagaimana terjadi pada Maryam ketika akan melahirkan anak, ibunya Nabi Musa yang menghayutkan bayinya. Semua itu adalah firasat yang diberikan oleh Allah tanpa harus diucapkan akan tetapi dilakukan saja demi keselamatan meraka.

Macam-macam firasat

Firasat dilihat dari aspek yang mendapatkannya dibagi menjadi dua yaitu firasat agung muli dan firasat rendah. Firasat rendah adalah firasat yang didapatkan baik orang mukmin atau orang kafir. Firasat ini dapat terjadi oleh semua orang yang melakukan ritual tertentu seperti riyadhah, tidak makan makanan terntu, tidak tidur malam, menyendiri, dan membersihkan batin dari hal yang menyebabkan orang tersibukkan dari keinginan mendapatkan fitasat. Sedangkan firasat agung mulia adalah firasat yang terjadi hanya bagi orang yang beriman dan selalu jujur dalam kehidupannya. Firasat seperti ini dapat diperoleh dengan cara cukup beriman kepada Allah secara utuh dan selalu berlaku jujur secara zhahir dan bathin.

Firasat jika dilihat dari aspek cara memperolehnya dapat dibagi menjadi tiga, yaitu pertama, *firasat imaniyah*, yaitu cahaya Allah yang menghunjam dalam hati orang mukmin yang dapat memahami dan membedakan tanda-tanda yang hak dan batil. Semakin kuat iman seseorang, maka akan semakin baik firasatnya dalam membedakan hal yang hak dan batil. Firasat seperti ini adalah firasat yang terjadi pada para wali Allah dengan mendapatkan karamah Allah sebagaimana yang difahami masyarakat Indonesia atas para wali Allah yang mendapatkan karomah. Hal ini terjadi misalnya dalam KH Khalil Madura yang mendapatkan karomah sehingga mampu untuk membaca kondisi santrinya yang kelak akan terjadi.

Kedua, *firasat riyadhah*, yaitu firasat yang dapat diperoleh oleh seseorang dengan menjalan olah badan seperti puasa tertentu, tidak tidur malam dalam waktu tertentu dan menyendiri (khalwat dalam waktu tertentu). Firasat ini dapat terjadi untuk setiap orang yang melakukan suatu ritual tertentu dan tidak membedakan agama atau keyakinan. Firasat ini jika dilihat di Indonesia, dapat dilihat dari beberapa ahli kejawen, para tokoh di suku dayak yang dianggap mempunyai kesaktian, dan tokoh lainnya yang tidak menjalankan syariat Islam akan tetapi mempunyai kemampuan di atas kemampuan manusia biasa.

Ketiga, firasat khalqiyah. Firasat ini dibuat oleh ilmuan yang meneliti suatu kondisi zhahir seseorang untuk melihat kondisi perilaku (khalq) seseorang. Misalnya ketika ada orang yang dahinya lebar, maka orang itu dianggap sebagai penyabar dan lain sebagainya

Cara mengaplikasikan firasat

Dalam tradisi masyarakat kita, ada seseorang yang menjadi rujukan dalam mempertanyakan sesuatu yang akan terjadi, atau sesuatu yang lain. Orang dianggap mempunyai firasat dapat mengaplikasikan firasatnya. caranya adalah dengan mengheningkan cipta memanfaatkan pandangan, pendengaran dan hati secara bersamaan.

Orang-orang yang mendapatkan firasat dalam al-Quran

Data mengenai orang yang mendapat firasat dalam al-Quran didasarkan pada pendapat Ibn Mas'ud yang diriwayatkan oleh Imam Sufyan al-Tsauri: "ahli firasat ada tiga yaitu Aziz ketika mengambil Nabi Yusuf sebagai anak, anak Syuaib meminta ayahnya agar menjadikan Nabi Musa sebagai pengembala yang kuat lagi dapat dipercaya, dan terakhir adalah Abu Bakar yang meminta Umar sebagai khalifah setelah beliau.

Berdasarkan pendapat Ibn Abbas tersebut, setidaknya dalam al-Quran adalah dua tokoh yang dianggap mampunyai firasat kuat yaitu Aziz dan anaknya Nabi Syuaib. Kisah Aziz disebutkan dalam surat Yusuf ayat 21. "*Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak*."

Aziz yangmembeli Yusuf menjadi perdebatan para ahli tafsir mengenai status agamanya, kafir atau muslim. Imam Alusi menyatakan bahwa ia adalah kafir sedangkan Imam Mujahid mengenai adalah mukmin. Akan tetapi para mufasir sepakat bahwa firasatnya Aziz adalah benar, bahwa Yusuf benar-benar menjadi orang yang mulia dan menjadi Nabi yang membantu membebaskan masyarakatnya dari belenggu kemiskinan.

Sementara itu, anaknya Nabi Syu'aib ketika melihat perilaku Nabi Musa yang tidak dikenal dan peduli untuk membantunya dalam mencarikan minuman untuk ternaknya, menganggap bahwa perilaku itu menunjukkan perilaku firasat akan kebaikan Nabi Musa. Aspek lain yang menjadi perhatian para mufassir sehingga menganggap sebagai firasat baik adalah ketika dalam perjalanan menuju pulang dari tempat pengembala sampai rumah dengan sikap yang baik pula.

Hal ini yang menjadi salah satu indikasi bahwa ada tabiat baik dalam diri Musa as.

Bentuk firasat lain yang hanya diketahui oleh orang baik adalah firasat yang dirasakan oleh istrinya FIraun, sebagaimana yang disebutkan dalam surat al-Qashash ayat 9. "*Dan berkatalah isteri Fir'aun: "(Ia) adalah penyejuk mata hati bagiku dan bagimu. Janganlah kamu membunuhnya, mudah-mudahan ia bermanfaat kepada kita atau kita ambil ia menjadi anak", sedang mereka tiada menyadari*"

Dalam rangkaian cerita mengenai Musa dan istrinya Firaun ini ada beberapa bentuk firasat yang muncul yaitu firasat riyadhah yang dimiliki oleh tukang sihirnya raja Firaun yang menyatakan bahwa akan ada anak laki-laki yang dapat menggulingkan kekuasannya. Namun kesalahan yang terjadi atas firasat tersebut adalah raja fir'aun memberlakukan peraturan tidak secara utuh. Ada tahun dimana anak laki-laki yang lahir dibolehkan. Dalam kesempatan tersebut, Harun saudara laki-laki Musa lahir, sedangkan pada waktu kelahiran Nabi Musa hukum membunuh anak laki-laki berlaku. Firaun juga mempunyai firasat bahwa anak itu bukanlah dari jauh akan tetapi dari suku Qibthi. Hal ini dilihat dari warna kulit dan perawakan anak tersebut. Namun, Firaun tidak dapat membunuh anak tersebut atas permintaan Asiah.

Firasat lain yang berkaitan dengan Musa adalah yang diperoleh oleh Khidr as yang melakukan perbuatan yang di luar batas manusia. Firasat inilah yang membuat Musa merasa kecil walaupun ia seorang Rasul.

Firasat pada sahabat

Sahabat Nabi Muhammad adalah generasi yang baik dan mempunyai banyak firasat yang diakui kebenarananya. Misalnya, Firasatnya Abu Bakar bahwa yang akan menjadi pemimpin setelah ia adalah Umar. Menurut Abu Bakar, Umar orangnya adalah keras dan tidak kenal kompromi, walaupun begitu jika menjadi pemimpin, Umar dapat memimpin dengan baik dan tegas. Ternyata firasat Abu Bakar benar. artinya, sepanjang kepemimpinan Umar, umat Islam mengalami kejayaan yang luar biasa. Keadilan dapat ditegakkan, kesejahteraan terwujud.

Umar merupakan sahabat yang mempunyai firasat yang kuat. Saking kuatnya firasatnya Umar. Ibn Qayyim menyatakan "Umar adalah guru besar dalam bidang firasat yang tidak ada kesalahan dalam menjalankannya. Umar dalam memimpin Negara menggunakan firasat yang dikuatkan dengan wahyu." Untuk menulusuri mengenai firasat Umar ini dapat dilihat karyanya Imam Suyuthi, Qathfu al-Tsamar fi Mauqifi Sayyidina Umar.

Para sahabat lain juga masih banyak yang memiliki firasat seperti Umar, yaitu antara lain Ali, Utsman, Abdullah Ibn Umar dan lain sebagainya.

Sementara ulama lainnya juga memiliki firasat antara lain Imam Syafii bertemu gurunya Imam Malik bin Anas untuk yang pertamakali,

Imam Malik berkata: "Hai Muhammad, Alloh telah meletakkan nur ilmu di dalam hatimu. Maka janganlah kamu memadamkannya dengan melakukan maksiat kepada-Nya". Ucapan itu pertanda bahwa Imam Malik dengan firasatnya telah mengetahui bahwa Imam Syafii adalah calon ulama besar di masa yang akan datang. Dan firasatnya itu benar dan terbukti, satelah Imam Malik meninggal, Imam Syafii benar-benar menjadi kiblat bagi para ulama pada saat masih hidup dan sesudah wafat, hingga pengaruhnya menyebar ke seluruh pelosok dunia Islam. Dan Imam Syafii tercatat sebagai murid yang bisa melebihi gurunya.2. Imam Syafii bersama teman dan sekaligus gurunya, Imam Muhammad bin Al-Hasan As-Syaibani, sedang beristirahat di Al-Masjid Al-Haram seusai melakukan umroh. Pada saat bersamaan datanglah sesorang di bagian masjid yang tidak jauh dari tempat keduanya beristirahat. Lalu Imam Muhammad berkata dalam rangka berfirasat terhadap orang yang datang itu :

Firasat di Nusantara.

Tanah Nusantara ini mempunyai banyak tokoh yang memiliki firasat yang kuat. Firasat tersebut ada yang hanya menjadi cerita melegenda. Firasat yang ditulis antara lain dengan menggunakan bahasa Jawa oleh Kanjeng Pangeran Harya Tjakraningkrat. Firasat yang dibukukan merupakan firasat khalqiyah berupa rajah tangan. Dalam tulisan tersebut, ia menulis beberapa tanda garis tangan yang berkaitan dengan watak dan sifat seseorang. Rajah tangan ini tidak dapat diaplikasikan oleh setiap orang, sebelum orang tersebut melakukan riyadhah tertentu.

Bentuk Syekh Umar Semarang salah satu ulama besar di Indonesia menulis kitab yang didalamnya berisi mengenai ilmu firasat yang bermanfaat untuk mengetahui sifat perempuan berdasarkan muka dan telapak tangan. Kitab tersebut berjudul Majmua'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-'Awam. Pokok bahasannya adalah dalam fash al-khitbah. Dalam kitab tersebut disebutkan dikutip menurut pendapat ahli firasah, namun tidak disebutkan dari mana sumber tersebut.

Dua buku ini merupakan salah satu sarana yang dapat dipakai oleh setiap orang yang akan menikah untuk melihat kebaikan dan ketidakbaikan dari jodoh yang akan dinikah.

Dalam kasus tertentu, firasat dapat terjadi dalam keadaan mendeteksi kejadian yang akan datang. Misalnya pernyataan KH Shonhaji menyatakan Gus Dur akan menjadi Presiden, padahal saat itu, gus Dur sedang sakit. Pernyataan KH Shonhaji ini adalah benar adanya. Masih dalam kasus Gus Dur misalnya ketika ziarah ke makam Kakeknya, lantas mengatakan besok tanggal 31 Desember saya akan ke sini lagi dan banyak tokoh yang datang ke sini. Aspek firasat ini menunjukkan bahwa ia meninggal dan dikuburkan pada tanggal tersebut.

Aspek firasat ini juga pernah ditulis oleh Ronggowarsito yang menulis tanda-tanda (firasat) orang yang akan meninggal. Firasat ini dimulai sejak setahun sebelum meninggal sampai beberapa jam sebelum meninggal.

Firasat lain misalnya yang dilakukan oleh KH Kholil ketika mendidikan muridnya dengan berbagai model dan cara. Firasat yang ia peroleh ditunjukkan dengan beberapa cara kepada santri dan calon santrinya. Sampai akhirnya, berdirinya NU juga atas firasat yang diberikan KH Kholil kepada KH Hasyim Asy'ari.

[Masyhar]

Sumber Bacaan

Ibnu Manzur, *Lisan al-Arabi,* Baerut : Dar al-Shadir, 2008
Ibn Qayyim, Siraj al-Salikin,
Ibn Arabi, Futuh al-Makiyyah
Ibn Arabi, Insya al-Dawair,
Al-Syaukani, Fath al-Qadir,
Al-Qusyairi, lathaif al- Isyarah
Al-Jurjani, al-Ta'rifat

Ilmu Hikmah

Kata hikmah dalam tradisi intelektual Islam mempunyai banyak arti. Menurut al-Jurjani, hikmah merupakan suatu ilmu yang membahas hakikat sesuatu sesuai kenyataannya dalam wujud sesuai batas kemampuan manusia. Oleh karena itu, hikmah merupakan suatu ilmu yang sifatnya teoritis non-mekanistik. Selain itu, hikmah juga berarti kondisi potensi intelektual-ilmiah yang berada di tengah-tengah antara naluri (insting) manusia yang ingin melampaui batas potensi intelektualnya dan sifat kebodohan yang merupakan sikap pengabaian terhadap potensi intelektualnya tersebut.

Selain itu, dalam tradisi spiritual Islam, hikmah merupakan pengetahuan mengenai rahasia spiritual yang terkandung dalam ayat-ayat suci, nama-nama-nama Tuhan yang indah, huruf-huruf hijaiyah, dan doa-doa atau bacaan tertentu yang dipercaya atas kuasa Allah mengandung kekuatan spiritual sehingga dapat digunakan untuk memenuhi berbagai hajat, baik yang sifatnya meteria maupun spiritual. Dalam konteks ini, karya-kaya Abu al-Abbas Ahmad bin Ali al-Buni, seperti *Manba'u Ushul al-Hikmah* dan *Syams al-Ma'aarif* merupakan dua kitab tentang ilmu hikmah yang popular dan menjadi menjadi rujukan penting bagi peminat ilmu hikmah. Dalam dua kitab tersebut, al-Buni menguraikan berbagai segi mengenai hikmah, yang mencakup berbagai rahasia mengenai ilmu bilangan, ilmu huruf, ilmu wafaq, ilmu tabi'ah, ilmu astronomi, ilmu asma', ilmu ruqyah, dan doa-doa tertentu. Di di kalangan ahli spiritual, ilmu-ilmu tersebut berada di bawah payung ilmu *simiya*, sebuah penamaan yang berasal dari bahasa Ibrani yang berarti asma Tuhan.

Berkaitan dengan kemunculan ilmu *simiya*, Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa ilmu mengenai rahasia huruf itu kemunculannya tergolong baru, yakni muncul di kalangan sufi yang telah mengalami penyingkapan hijab inderawi dan memperoleh kemampuan supranatural (*khariqul 'adah*) sehingga mampu bertindak di alam anasir. Menurut Ibnu Khaldun, para sufi tersebut menganngggap bahwa manifestasi kesempurnaan asma itu terletak pada roh bintang-bintang; sementara tabiat huruf-huruf dan rahasianya itu mengalir dalam asma, dan dengan demikian mengalir pula ke alam semesta. Sementara itu, berkaitan dengan rahasia di balik penggunan huruf, para ahli ilmu rahasia huruf berbeda pendapat: sebagian berpendapat bahwa rahasia huruf terlepak pada wataknya; sebagian berpendapat bahwa rahasia huruf terletak pada empat unsur-unsur alam yang terkandung di dalamnya; dan sebagian lain berpendapat bahwa rahasia huruf terletak pada nilai bilangannya.

Uraian Ibnu Khaldun lebih jauh mengenai ilmu *simiya* atau ilmu rahasia huruf di atas menunjukkan bahwa pengetahuan spiritual mengenai asma dan rahasia huruf sebenarnya merupakan buah dari laku spiritual seorang sufi dalam perjalanan menuju Tuhan, bukan tujuan dari laku tasawuf itu sendiri. Dengan demikian, buah dari laku para ahli tasawuf tersebut kemudian diterima oleh orang lain dan dipelajari serta diamalkan dengan mengikuti prosedur tertentu, sehingga dikenal sebagai *ilmu hikmah*.

Pada tataran praktik, pengamalan ilmu hikmah, baik berupa pengamalan doa atau *asma'*; baik untuk memenuhi kepentingan pribadi pengamalnya maupun untuk memenuhi kebutuhan orang lain, seringkali melalui serangkaian ritual tertentu, seperti berpuasa dengan menghindari makanan

tertentu, seperti menghindari makanan dari unsur hewani. Hal yang menarik, meskipun doa-doa dan *asma'-asma'* yang diajarkan dalam kitab-kitab ilmu hikmah tidak semuanya menggunakan bahasa Arab, tetapi juga menggunakan bahasa Semit lainnya, seperti bahasa Ibrani atau Suryani.

Selain itu, pada tataran praktik, pengamalan ilmu hikmah adakalanya menggunakan sarana atau media tertentu, seperti penggunaan *bukhur*, yaitu wangi-wangian yang dibakar, *wafaq*, yaitu huruf-huruf yang mengandung rahasia tertentu berkaitan dengan tujuan yang hendak dicapai oleh pengamal ilmu hikmah atau pihak-pihak yang memerlukan jasa ilmu hikmah. Dari segi bentuk, *wafaq* ditulis dalam pola segi empat yang terdiri atas tiga kolom (*mutsallas*), empat kolom (*murabba'*), lima kolom (*mukhammas*), enam kolom (*musaddas*), tujuh kolom (*musabba'*), delapan kolom (*mutsamman*), dan sembilan kolom (*mutassa'*). Selain itu, dalam beberapa hal, penulisan *wafaq* tersebut dikombinasikan dengan sebagain *asmal husna* atau ayat-ayat Alquran. Teknik penulisan penulisan *wafaq* dengan berbagai polanya itu disebut juga dengan *ism* atau yang populer di Nusantara sebagai *rajah*.

Seiiring kuatanya pengaruh Islam di Nusantara, Ilmu hikmah yang berkembang di dunia Arab-Islam itu pada perkembangannya juga diterima oleh kalangan muslim Nusantara. Penerimaan masyarakat muslim Nusamtara terhadap ilmu hikmah terserbut tampaknya tidak dapat dilepaskan dari peran penting yang dimainkan oleh tasawuf dan tarekat dalam proses Islamisasi Nusantara. Mengingat penduduk Nusantara mempunyai kecenderungan kuat pada hal-hal yang sifatnya supranatural, berbagai amalan dalam tarekat, seperti zikir, wirid, dan ratib oleh penduduk Nusantara dianggap memiliki efek supranatural, sehingga amalan-amalan tersebut digunakan untuk hal-hal di luar tasawuf. Ilmu debus Banten merupakan satu contoh dari penggunaan amalan-amalan yang berasal dari tarekat Rifaiyyah dan Qadiriyyah. Berbagai amalan hizib yang berasal pendiri tarekat, terutama hizib-hizib yang disusun oleh Imam al-Syadzili, pendiri tarekat Syadziliyyah, seringkali juga digunakan dan difungsikan layaknya amalan ilmu hikmah.

Hal yang menarik, di samping menerima ilmu hikmah yang berasal dari tradisi spiritual Arab-Islam, kalangan muslim Nusantara juga memiliki khazanah ilmu yang sifatnya spiritual sebagaimana ilmu hikmah yang berkembang di dunia Arab-Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika berbagai ilmu hikmah yang berkembang di Nusantara mengandung muatan lokal-Nusantara, seperti penggunaan bahasa-bahasa daerah dalam doa-doa yang diamalkan sebagai sarana mencapai tujuan-tujuan spiritual dan supranatural tertentu yang dikombinasikan dengan doa-doa berbahasa Arab, dan dalam batas minimal diawali atau diakhiri dengan kalimah thayyibah. Berbagai jenis aji-ajian yang dikenal dalam tradisi ilmu kanuragan di Jawa, seperti *aji brajamusti* dan *aji penglimunan,* terlihat memasukkan kalimah thayyibah di dalam bacaan amalannya. Selain itu, dalam beberapa hal unsur lokal dalam pengamalan ilmu hikmah juga terlihat dari penggunaan berbagai jenis ritual yang digunakan dalam pengamalannya, seperti yang tampak dalam jenis puasa yang dipilih. Puasa *mutih, ngrowot, ngebleng, pati geni,* merupakan sekian jenis puasa yang biasa digunakan untuk mengamalkan ilmu kanuragan atau ilmu hikmah tertentu dalam laku tirakatnya.

Sumber Bacaan

Ahmad, M. Athaullah. 2011. *Rahasia Kesaktian Para Jawara*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Cet. II, Bandung: Mizan

Al-Buni, Abu al-'Abbas Ahmad bin 'Ali. 1941. *Manba' Ushul al-Hikmah*. Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi.

Al-Buni, Abu al-'Abbas Ahmad bin 'Ali. t.t. *Syams al-Ma'arif al-Kubra*. Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah

Ibnu Khaldūn, 'Abd ar-Ra mān bin Mu ammad. 2004. *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*. ed. Abdullah Muhammad ad-Darwīsyī. Damaskus: Dāru Ya'rib.

al-Jurjānī, '²lī bin Mu ammad. 1988. *Kitāb at-Ta'rīfāt*. Ed.ke-3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ilmu Kasyaf

Ilmu dalam terminologi bahasa Arab adalah pengetahuan yang mendalam atau pengetahuan hakekat sesuatu, sedangkan akar katanya *'alima ya'lamu 'ilman* yang artinya pengetahuan, informasi, kognisi, persepsi, pelajaran. Ibn Manzhûr mengartikan ilmu dengan lawan dari kebodohan dan diri sendiri (*nafs*). Ilmu juga dapat diartikan sebagai suatu cabang studi yang berkenaan dengan pengamatan dan pengklasifikasian fakta, dan khususnya dengan penetapan kaidah umum yang bisa diuji. Kata 'ilmu bisa juga disepadankan dengan kata Arab lainnya, yaitu *ma`rifat* (pengetahuan), *Fiqh* (pemahaman), *hikmah* (kebijaksanaan), dan *syu'ur* (perasan). Sedangkan ma`rifat adalah padanan kata yang sering digunakan.

Dalam bahasa Inggris ilmu dipadankan dengan *science*, bahasa latinnya *scientia* (pengetahuan)- *scire* (mengetahui), yang sinonim yang lebih akurat dalam bahasa Yunani adalah *episteme*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia ilmu secara definitif diartikan sebagai pengetahuan tentang suatu bidang yang disusun secara bersistem menurut metode-metode tertentu, yang dapat digunakan untuk menerangkan gejala-gejala tertentu dibidang (pengetahuan) itu. Ilmu juga didefinisikan sebagai pengetahuan atau kepandaian (tentang soal, akhirat, dunia, lahir, bathin, dan sebagainya), sehingga kata ilmu selalu dirangkaikan dengan sesuatu saeperti ilmu akhirat, ilmu hitam, ilmu akhlak dan lain-lain.

Fazlur Rahman mengemukakan bahwa al-Qur`ân sering mengemukakan perkataan ilmu, kata jadianya yang umum, dan pengertiannya sebagai "pengetahuan" melalui belajar, berfikir, pengalaman dan lain sebagainya. Dengan pengertian seperti inilah perkataan ilmu dipergunakan pada zaman Nabi Muhammad saw., tetapi setelah generasi para sahabat, Islam mulai berkembang sebagai sebuah "tradisi." Ada bukti perkataan ilmu mulai dipergunakan dengan pengertian pengetahuan yang diperoleh melalui belajar terutama sekali dari generasi yang lampau (Nabi, para sahabat dan lain lainnya).

Quraish Shihab ketika menerangkan kata *'ilm* mengartikannya sebagai menjangkau sesuatu sesuai keadaan sebenarnya atau sesuatu pengenalan yang sangat jelas terhadap suatu objek, karena itu seseorang yang menjangkau sesuatu dengan benaknya tetapi jangkauannya itu masih dibarengi dengan sedikit keraguan, maka ia tidak dapat dinamai mengetahui apa yang dijangkaunya itu. Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa bahasa menggunakan semua kata yang tersusun dari huruf huruf *'ain*, *lam* dan *mim* dalam berbagai bentuknya untuk menggambarkan sesuatu yang sedimikian jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan. Misalnya kata *'alamât* yang berarti tanda yang jelas bagi sesuatu atau nama jalan yang mengantar seseorang menuju tujuan yang pasti. *A`lam* yang berarti bendera menjadi tanda yang jelas bagi suatu bangsa atau kelompok, atau dapat berarti gunung yang karena ketinggiannya menjadi sedemikian jelas dibandingkan dengan dataran disekelilingnya. Atas dasar itu pula Allah swt. Dinamai *`Alim* adalah karena pengetahuannya yang amat jelas sehingga terungakap bagi-Nya hal-hal yang paling kecil sekalipun.

Sedangkan term kasyf dalam bahasa Inggris dipadankan dengan unveiling (pembukaan), manifestation (manifestasi). Dalam bahasa Arab istilah ini dapat dibaca

dengan fathah fa'nya atau dibaca sukun fa'nya, yang tentunya mempunyai makna yang berbeda. Dalam Lisan al-Arab, Ibn Manzhur menyebutkan bahwa kasyf (dibaca sukun) berarti terbukanya tirai yang menutupi anda. Sementara itu, al-Jauhari mengartikan kasyafah dengan dibaca berharakat dengan sesuatu yang botak dibagian kepala. Berdasarkan dua makna tersebut, maka kasyf adalah sesuatu yang terbuka. Kasyf juga dapat diartikan suatu genus yang dibawahnya ada spesies. Kasyf ini merupakan bagian dari pengetahuan syariah dan pengetahuan tentang alam, seperti melihat Rasulullah saw setelah beliau wafat, bertemu Nabi Hidhir, isra' mi'raj dan lain sebagaianya

Kasyf dalam istilah diartikan dengan sebagian karamah bagi orang mukmin yang shaleh yang selalu menjalankan al-Quran, Sunnah tanpa melakukan penyelewengan terhadap ajaran tersebut. Adapula yang mendefinisikan dengan keberadaan tentang terbukanya ruh manusia beriman sehingga mampu mengetahui beberapa hal yang ghaib. Sedangkan Imam al-Jurjani dalam kitab al-Ta'rifat mendefiniskan Kasyaf dengan tersingkapnya hijab.

Dalam term tasawuf istilah kasyaf juga didefinisikan dengan tersingkapnya penghalang dari hati dan mata bashirah seorang sufi setelah mampu menyatu (ittihad) dengan Allah swt, sehingga orang yang kasyf mengetahui sebagian kejadian yang ada di alam atau mampu memahami makna yang baru mengenai isi al-Quran dan Hadits yang dikenal dengan ilmu Haqiqah yang tidak diketahui oleh ulama syariah dan ulama zhahir. Imam al-Thusi dalam kitab al-Luma menyebutkan Kasyf sebagai tersikap jelasnya sesuatu yang masih menjadi rahasia dalam memahami sesuatu, sehingga seseorang dibuka tirainya, seakan-akan mampu melihat dengan pandangan mata. Hal ini berkaitan dengan ungkapan Imam Abu Muhammad al-Hariri yang menyatakan "orang yang tidak beramal antara dia dan Allah dengan taqwa dan muraqabah, maka ia tidak akan sampai pada kasyf dan musyahadah. Sementara itu, Imam al-Nuri menyatakan bahwa tersingkapnya mata lahir dengan penglihatan dan tersingkapnya mata batin dengan ittishal.

Berdasarkan term kasyf ini, Ibn Arabi dalam kitab Insya al-Dawa'ir membagi kasyf menjadi beberapa bagian. *Pertama*, *kasyf 'Aqli* yaitu sesuatu yang akal mampu menemukan dengan menggunakan pemikiran dan perenungan. *Kedua*, *kasyf nafsani*, yaitu sesuatu yang terbentuk dalam jiwa imajinatif secara mutlak berdasarkan penggunaan perenungan dengan melalui beberapa riyadhah dan mujahadah setelah terbukan tirai penjelas dan pembeda. *Ketiga*, kasyf ruhani yaitu setelah terbukanya penutup akal dan nafs (jiwa) dan diperlihatkannya munculnya jiwa rahmani (nafs rahmani). Keempat, *kasyf rabbani*, yaitu dengan jalan tajalli yang perolehannya adakalanya melalui tanazzul atau ta'azruj.

Dalam kitab Futuh al-Makiyyah, Ibn Arabi menjelaskan bahwa kasyf juga dapat digolongkan ke dalam, *pertama*, kasyf al-Haqaiq yaitu yaitu terbuka hakekat yang ditemukan bagian-bagiannya secara akal, dan adakalanya ditemukan dengan wujudnya susunan yang ada seperti adanya langit, alam, manusia dan batu. *Kedua*, kasyf al-Ilmu al-shahih yaitu ilmu yang ditancapkan oleh Allah dalam hati seorang alim. Ilmu ini merupakan nur ilahi yang diberikan kepada yang telah ditentukan oleh Allah seperti malaikat, para rasul, wali, orang-orang mukmin. Oleh karena itu, orang yang tidak mempunyai kasyf maka ia tidak mempunyai ilmu.

Al-Yasyruthiyyah dalam kitab *Nafahât al-Ins* menyebutkan bahwa kasyf merupakan istilah yang digunakan oleh para wali dalam tiga martabat, yaitu pertama, wali yang kasyf mengeni bentuknya para Nabi. Kedua, wali yang kasyf mengenai ruhnya para Nabi, dan ketiga, yang kasyf mengenai sifat ruhaniyyah Nabi Muhammad saw., yang kemudian, dalam hati mereka terpantri nur tauhid dzati.

Al-Jilli dalam kitab al-Isfar yang merupakan syarh dari karya Ibn Arabi yang berjudul al-Isfar 'An risalah al-Anwar membedakan antara al-kasyf al-khayyali dan al-kasyf al Hissi. Kasyf khayyali adalah jika seseorang matanya ditutup dan orang

tersebut masih mampu membayangkan bentuk seseorang atau perbuatan seseorang. Sedangkan kasyf al-Hissi adalah terbukanya seluruh alam material yang gaib dari aspek kebiasaan karen a jauhnya benda tersebut atau tertutupnya. Jika Kasyf ini telah tercapai maka tidak ada yang menghalangi pandangan mata dari semua benda yang hendak dilihat oleh indera.

Ilmu Kasyf menjadi bagian dari kajian dalam tasawuf yang kemudian dikenal dengan term mukasyafah. Mukasyafah adalah terangkatnya hijab yang ada antara ruh jasmani yang tidak mungkin ditemukan dengan panca indera. Mukasyafah terkadang juga digunakan dengan musyahadah.

Imam al-Ghazali mengartikan ilmu mukasyafah dengan ilmu yang membahas mengenai Allah dan sifat-Nya, atau ilmu ini biasanya disebut dengan ilmu ma'rifat. Pembicaraan al-Ghazali mengenai ilmu Mukasyafah ini berkaitan dengan pembagian ilmu yang memberi manfaat di akhirat yaitu menjadi ilmu mu'amalah dan ilmu Mukasyafah. Syekh Ihsan al-Jampesi dalam Siraj al-Thalibin mendefinisikan ilmu mukasyafah dengan nur yang nampak dalam dalam hati ketika seseorang sudah membersihkan diri, sehingga akan muncul dalam dirinya makna-makna yang indah. Orang yang sudah membersihkan diri juga akan memperoleh ma'rifah Allah, asma, sifat, kitab, para rasul. Ia juga akan menemukan berbagai rahasia yang tidak dimiliki oleh orang lain. Perolehan ilmu ghaib ini minimal adalah mempercayai dan menyerahkan kepada ahli dibidangnya.

Imam al-Qashthalani menyebutkan jika seseorang tidak memiliki ilmu kasyf dikhawatirkan akan meninggal dalam keadaan su'ul khatimah (akhir yang tidak baik). Ilmu mukasyafah merupakan ilmu yang tertulis dalam kitab dan keadaanya menjadi misteri. Sebab ilmu ini adalah ilmu dzauqiyah kasyfiyah yang hanya difahami melalu musyahadah bukan melalui dalil ataupun logika demonstrative. Adapula yang mendefinisikan mukasyafah dengan suatu tahapan dalam tasawuf untuk mencapai makrifat. Tahapan tersebut adalah muhadlarat, mukasyafat dan dilanjutkan dengan musyahadah.

Muhadlarah adalah hadirnya hati yang terkadang dapat diperoleh dengan menggunakan demonstrative (burhan). Setelah itu, muncul mukasyafah yang merupakan

Ilmu mukasyafah tidak dibukukan karena khawatir akan jatuh kepada orang yang bukan ahlinya justru akan menyebabkan kerusakan bagi pemiliknya. Ilmu hanya dipelajari melalui mudzakarah (diskusi) dan melalui jalan yang rahasia.

Ilmu mukasyafah jika dilihat dari aspek hadits maka menjadi bagian dari Isyarat hadits Nabi saw diungkapkan bahwa sebagian ilmu adalah bagaikan mutiara yang tidak dikenal kecuali oleh ahli ma'rifat kepada Allah. Jika hal itu dibicarakan secara jelas maka orang bodoh akan terbujuk.

Macam-macam mukasyafah

Dalam al-Luma' disebutkan bahwa mukasyafah dapat dibagi menjadi beberapa macam. Pertama, mukasyafah penglihatan dengan mata pada hari kiamat, mukasyafah hati dengan memahami hakekah iman dengan pandangan keyakinan tanpa cara dan batasan, ketiga mukasyafah ayat al-Quran dengan cara mu'jizat, karamat dan ijabat.

Aspek-aspek ilmu mukasyafah.

Aspek untuk mendapatkan kasyf adalah; pertama**,** *Tauhid sebagai rasahia utama*. Tauhid merupakan aspek utama ilmu mukasyafah. Dalam tauhid yang menjadi catatan adalah tauhid yang dipegang oleh Ulama ahl Sunnah wa al-Jamaah. Orang yang tidak mengikuti tauhid ahli Sunnah wa al-Jamaah maka secara otomatis tidak mampu memperoleh ilmu Kasyf. Hal ini berkaitan dengen kepercayaan mengenai adanya tasawuf yang benar dan lurus.

Dalam perspektif keislaman Nusantara, ilmu kasyf merupakan salah satu ilmu yang menjadi tujuan dalam pencarian hakekat kebenaran. Mereka ada yang melakukannya

dengan menggunakan metode tertentu seperti melakukan ritual puasa dalam waktu tertentu disertai dengan melakukan wirid tertentu. Adapula yang mereka lakukan dengan mempercaryai mendapatkannya dengan langsung pemberian Allah swt.

Tokoh-tokoh besar di kalangan pesantren hampir semuanya mempunyai kasyf. Hal ini dibuktikan dengan beberapa cerita yang tersebar di kalangan masyarakat Indonesia. Selain itu, mereka juga menjadi rujukan dalam menyelesaikan masalah terutama dengan permasalahan yang tidakdapa diselesaikan oleh masyarakat dengan cara meminta pandangan dari ulama yang dianggap mempunyai kasyf.

[Masyhar]

Sumber Bacaan

Muhammad Ali al-Tahanawi, *Kasysyaf Ishtilahat al-Funun wa al-Ulum*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1996
Muhammmmad Ibn Hamid al-Ghazali, Ihya al-Ulum al-Din,
Abu Nashr al-Thusi, al-Luma fi tasawuf
Imam al-Qusyairi, Risalah al-Qusyairiyah
Ibn Arab, Futuh al-Makiiyah
Ibn Arabi, al-Isfar
Al-Jilli, al-Insan al-Kamil
Ibn Qayyim, Madarij al-Salikin

Imkan Rukyah

Mendasarkan pada kelangkaan *(sadz)* penelitian di bidang ini, maka penulis mencoba meramaikan penelitian di bidang ini dengan mengangkat penelitian tentang pemikiran hisab rukyah Muhammad Mas Manshur al -Batawi. Mengingat berdasarkan pelacakan sejarah, pemikiran hisab rukyah Muhammad Mas Manshur yang terakumulasi dalam kitabnya *Sullamun Nayyirain* dan *Mizanul I'tidal* termasuk yang paling tradisional dan paling klasik dalam khasanah pemikiran hisab rukyah.

Ketradisionalan dan keklasikannya, nampak dari data yang digunakan yakni menggunakan data *Ulugh Beik Al-Samarqandy* (As-Samarqandy, 854H) dalam bentuk table "*Abajadun Hawazun Chathayun...,* ". Di samping secara prinsip menggunakan prinsip *Ptolomeus–Geosentris–Homosetris* (Taufik, 1992: 20) dan menggunakan dasar matematika yang sangat sederhana. Namun demikian, dalam realita di masyarakat masih digunakan sebagai dasar penetapan awal bulan sebagai acuan ibadah secara syar'i, walaupun dalam klasifikasi *hisab hakiky taqriby*. Tidak diklasifikasikan dalam katagori hisab *urfi* yang dianggap tidak layak untuk acuan ibadah secara syar'i, padahal masih menggunakan prinsip *geosentris* yang secara ilmiah sudah tumbang dengan prinsip yang baru yakni prinsip *heliosentris*.

Di samping itu, jika dilihat dalam kitab *Mizanul I'tidal,* ternyata Muhammad Mas Manshur al-Batawi dalam kajian hisab rukyah tidak hanya sekedar hisab murni, namun juga dikemukakan pemikiran-pemikiran beliau tentang fiqh hisab rukyah dengan mengkomparasikan pemikiran ulama-ulama yang lain. Di antaranya tentang *had (batasan) imkanurrukyah, had (batasan) mathla'urrukyah, persaksian hilal* dan masih banyak lagi yang lain. Bahkan juga dibahas kajian fiqh yang sedikit melebar dari kajian hisab rukyah, seperti tentang shalat Iid, musafir, puasa dan lain-lain.

Muhammad Mas Manshur al-Batawi nama lengkapnya adalah *Muhammad Manshur bin Abdul Hamid bin Muhammad Damiri bin Habib bin Pangeran Tjakradjaja Temenggung Mataram*, lahir di Jakarta pada tahun 1295 H/1878 M. Bermula dari didikan orang tuanya sendiri, *Abdul Hamid,* dan saudara-saudara orang tuanya seperti *Imam Mahbub, Imam Tabrani,* dan *Imam Nudjaba Mester*, dia sudah nampak tertarik dengan ilmu falak (Panitia Haul ke1, t.th: 2).

Ketika usia 16 tahun atau tepatnya pada tahun 1894 M, dia pergi ke Makah bersama ibunya untuk menunaikan ibadah haji dan bermukim di sana selama empat tahun. Di sana dia belajar ilmu dengan banyak guru besar, di antaranya *guru Umar Sumbawa, guru Muhtar, guru Muhyidin, Syeh Muhammad Hajat, Sayyid Muhammad Hamid, Syeh Said Yamani, Umar al-Hadramy dan Syeh Ali al-Mukri*. Ini merupakan salah satu bukti bahwa memang pada masa itu masih banyak orang Indonesia yang melakukan ibadah haji sekaligus melakukan *rihlah ilmiyah – meguru* dengan bermukim di Makkah.

Namun demikian menurut lacakan penulis, kemahiran Mas Manshur al –Batawi dalam bidang ilmu falak kiranya tidak banyak dari hasil *rihlah ilmiyah*nya di Makah. Tapi dari *rihlah ilmiyah* yang dilakukan *Syeh Abdurrahman al-Misra* ke Betawi (Jakarta) dengan membawa data *Ulugh Beik –Zeij Ulugh Beik*. Dengan melihat Betawi terdapat tempat rukyah yang layak, sehingga dalam waktu yang tidak lama, *Syeh Abdurrahman al- Misra* mengadakan penyesuaian data dengan merubah markas data dari bujur *Samarkand* menjadi bujur Betawi. Lalu beliau memberi pelajaran kepada para kyai –kyai Betawi, termasuk Abdul Hamid bin Muhammad Damiri (ayah Mas Manshur al- Betawi) (Panitia Haul ke1, t.th: 2). Dari

sinilah cikal bakal pemikiran hisab rukyah yang ada dalam kitab *Sullamun Nayyirain* karya monumental Mas Manshur al-Betawi.

Namun demikian, *rihlah ilmiyah* para ulama Indonesia ke Makah (termasuk yang dilakukan oleh Abdul Hamid bin Muhammad Damiri maupun Mas Manshur) kiranya tetap menjadi awal munculnya pemikiran hisab rukyah di Indonesia. Karena sangat tidak mungkin, kedatangan *Syeh Abdurrahman al-Misra* ke Betawi dalam acara *rihlah ilmiyah* tanpa diawali dengan hubungan *meguru* (atau paling tidak silaturahim) yang dilakukan oleh para ulama Indonesia termasuk oleh Abdul Hamid bin Muhammad Damiri ke sana (Mesir).

Sebelum kitab *Sullamun Nayyirain*, di Betawi (Jakarta) ternyata sudah ada kitab hisab yang dipelajari dan diamalkan oleh masyarakat Betawi yakni kitab *Iiqazhun Niyam* karya Sayyid Usman bin Yahya. Model perhitungan kitab ini, sama persis dengan kitab *Sullamun Nayyirain,* hanya berbeda dalam ketentuan batas minimal hilal dapat dilihat *(dirukyah)* yakni 7 derajat. Kitab ini banyak berkembang di daerah bukit duri Puteran, Cikoko Pengadegan Jakarta Selatan, Cipinang Muara dan sekitar tanah delapan puluh Klender Jakarta Timur (Asadurhaman, 2000: 27-28.

Kebenaran keberadaan kitab *Iiqazhun Niyam* karya Sayyid Usman bin Yahya di Betawi sebelum kitab *Sullamun Nayyirain* nampak dari adanya *"perdebatan"* tentang batas imkanurrukyah antara Abdul Hamid bin Muhammad Damiri dan para santri Syeh Abdurrahman al-Misra dengan Sayyid Usman. Di mana menurut Abdul Hamid bin Muhamad Damiri dan para santri Syeh Abdurahman al -Misra bahwa rukyah dalam kondisi hilal di bawah 7 derajat adalah sulit bukan tidak mungkin (*istihalah*).

Sedangkan menurut Sayyid Usman, kondisi demikian tidak mungkin dapat dilihat (*istihalaturrukyah).* Perbedaan ini muncul karena memang Sayyid Usman tidak menggunakan dasar zaij Syeh Abdurahman al-Misra, tapi berdasarkan zaij dari gurunya Syeh Rahmatullah al-Hindi di Makah. Sayyid Usman tidak pernah bertemu dengan Syeh Abdurrahman di Betawi, karena sejak kecil dia sudah meninggalkan Betawi dan menetap di Arab (al-Betawi).

"Perdebatan" ini sebagaimana diceritakan Mas Manshur dalam kitab Mizanul I'tidal, ketika terjadi persoalan persaksian rukyah yang dilakukan dalam penetapan awal Ramadan 1299, di mana pada malam Ahad, hilal dalam ketinggian 2,5 derajat, salah satu murid *Syeh Abdurrahman* yakni *Muhammad Shaleh bin Syarbini al-Betawi* menyatakan dapat melihat hilal (al-Betawi, t.th: 7).

Dalam pemikiran hisab rukyah mas Manshur al-Batawi ternyata tidak hanya berasal dari seorang guru, *Syeh Abdurahman al-Misra.* Terbukti dengan banyak kitab Falak yang menjadi rujukan pemikirannya. Selain merujuk pada kitab *Syarh al-Bakurah lil-Khiyath, Syarh al-Syily ala risalatih, dan al-Mukhlis karya Syeh Abdurahman al-Misra, juga merujuk banyak kitab hisab rukyah. Di antaranya Durar al -Natwij karya Ulugh Beik, syarh al-Jafny karya Qadi Zadah al-Rumi, Hasyiah karya Maulana Muhammad Abdul Alim, al –Darur al-Tauqiqiyah dan al-Hidayah al-Abasiyah karya Musthafa al-Falaki, Kusyufat al-Adilah karya Judary, Syarh al-Tasyrih karya al-Dahlawy, Syarh Natijatul Miiqaat karya Marzuqy, Wasilah al-Thulab karya Muhammad al-Khitab* (al-Betawi, t.th: 7).

Kitab pembahasan tentang hilal diantaranya *al-Minhah karya Dimyathy, Ilm al- Mansyur karya al-Subkhy, al-Irsyad karya Muthi'I, Iiqazhun Niyam dan Tamziyulhaq karya Sayyid Usman, Tanbih al-Ghafil karya ibn Abidin, Thiraz al-Lal karya Ridwan Afandi, Natijatul Miiqaat karya Mahmud Afandi, Rasail al -Hilal karya Thanthawi* (al-Betawi, t.th: 7).

Banyak juga kitab-kitab yang berisi data-data bulan – matahari (zaij) yang dirujuknya, di antaranya *al-Zaij Ulugh Beik karya ibn al-Syatir, al-Zaij karya ibn al-Bina, al-Zaij karya Abi al-Fath al-Shufi, al-Zaij karya Abdul Hamid al-Musy* (al-Betawi, t.th: 7).

Dengan merujuk banyak kitab tersebut, diakhir hayat Mas Manshur al –Betawi meninggalkan banyak karya yang merupakan kumpulan pemikiran hisab rukyah Mas Manshur al-Betawi. Diantaranya kitab *Sullamun Nayyirain, Chulashal al-Jadwal, Kaifiyah Amal Ijtima', Khusuf dan Kusuf, Mizanul I'tidal, Washilah al -Thulab, Jadwal Dawairul Falakiyah, Majmu Arba Rasail fi Masalah Hilal,*

Jadwal Faraid, dan masih banyak lagi yang intinya masalah ilmu falak dan faraid. Diantara banyak kitab tersebut, yang dapat penulis temukan hanya *Sullamun Nayyirain, Kaifiyah Amal Ijtima', Khusuf dan Kusuf,* dan *Mizanul I'tidal* (al-Betawi, t.th: 7).

Posisi Pemikiran Mas Manshur

Merujuk pada kitab rujukannya, jelas bahwa pemiki ran hisab rukyah Mas Manshur berdasarkan pada *Zaij Ulugh beik al-Samarkand* (wafat 804 M) yang di*talhis* (dijelaskan) ayahnya *Abdul Hamid bin Muhammad Damiri al-Betawi dari Syeh Abdurahman bin Ahmad al-Misra* (al-Betawi, t.th.: 1). *Zaij Ulugh beik* ini disusun berdasarkan teori Ptelomeus yang ditemukan *Claudius Ptolomeus* (140 M). Jadwal tersebut dibuat oleh *Ulugh Beik* (1340-1449 M) dengan maksud untuk persembahan kepada seorang pangeran dari keluarga *Timur Lenk, cucu Hulagho Khan* (Husein, 1964: 115).

Namun dalam perjalanan sejarah, teori geosentris tersebut tumbang oleh teori *Heliosentris* yang dipelopori oleh *Nicolass Copernicus* (1473-1543). Di mana teori yang dikembangkan adalah bukan bumi yang dikelilingi matahari, tetapi sebaliknya dan planet-planet serta sateliti-satelitnya juga mengelilingi matahari. Teori ini pernah dilakukan uji kelayakan oleh *Galileo Galilie* dan *John Keppler* walaupun ada perbedaan dalam lintas planet mengelilingi matahari (Izuddin, 2003: 45-46).

Namun dalam lacakan sejarah hisab rukyah Islam, berkembang wacana bahwa yang mengkritik dan menumbangkan teori geosentris adalah al -Biruni (Baiquni, 1996: 9.; Amin, 2001: 122-124).

Dalam kitab Sullamun Nayyirain yang asli dengan menggunakan angka –angka Arab "*Abajadun Hawazun Khathayun Kalamanun Sa'afashun Qarasyatun Tsakhadhun Dhadlagun*" (Schimmel, 1993) yang menurut lacakan merupakan angka yang akar - akarnya berasal dari India, menunjukkan keklasikan data yang dipakainya. Dengan angka-angka itu, sistem hisabnya bermula dengan mendata al-alamah, al-hishah, alkhashshah, al-markas dan al-auj yang akhirnya dilakukan *ta'dil (interpolasi*) data.

Sehingga dengan berpangkal pada waktu ijtima rata-rata. Interval ijtima rata rata menurut system ini selama 29 hari 12 menit 44 detik. Dengan pertimbangan bahwa gerak matahari dan bulan tidak rata, maka diperlukan koreksi gerakan anamoli matahari *(ta'dil markas)* dan geraka *anamoli* bulan *(ta'dil khashshah),* yang mana *ta'dil khashshah* dikurangi *ta'dil markas. Koreksi markas* kemudian dikoreksi lagi dengan menambahnya *ta'dil markas* kali lima menit. Kemudian dicari *wasat (longitud)* matahari dengan cara menjumlah *markas* matahari dengan gerak *auj* (*titik equinox*) dan dengan koreksi *markas* yang telah dikoreksi tersebut (*muqawwam*). Lalu dengan argumen, dicari koreksi jarak bulan matahari (*daqaiq ta'dil ayyam*). Seterusnya dicari waktu yang dibutuhkan bulan untuk menempuh busur satu derajat (*hishshatusa'ah*). Terakhir dicari waktu ijtima sebenarnya yaitu dengan mengurangi waktu ijtima rata -rata tersebut dengan jarak matahari bulan dibagi *hisasatussa'ah*)(al-Betawi, t.th.).

Meskipun metode serta *algoritma* (urutan logika berfikir) perhitungan waktu ijtima tersebut sudah benar, tetapi koreksi-koreksinya terlalu sederhana. Sebagai contoh sebagai dalam perhitungan *irtifaul hilal* (ketinggian hilal), dimana *iitafaul hilal* dihitung dengan hanya membagi dua selisih waktu terbenam matahari dengan waktu ijtima dengan dasar bulan meninggalkan matahari kearah timur sebesar 12 derajat setiap sehari semalam (24 jam). Dari sini nampak bahwa gerak harian bulan matahari tidak diperhitungkan, hal ini dapat dimengerti karena berdasarkan pada teori *Ptolomius*.

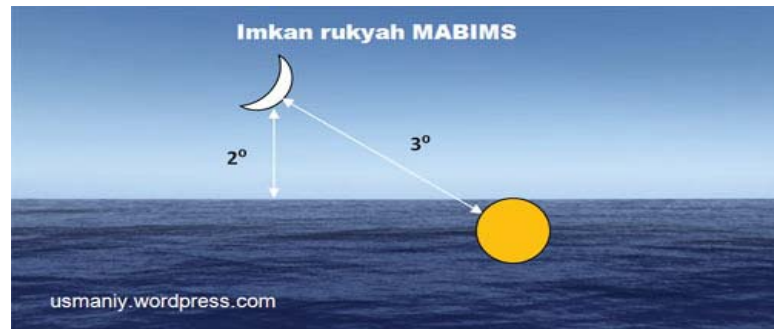
Padahal sebenarnya busur sebesar 12 derajat tersebut adalah selisih rata -rata antara *longitud* bulan dan matahari, sebab kecepatan bulan pada *longitud* rata-rata 13 derajat dan kecepatan matahari pada *longitud* sebesar rata-rata satu derajat. Seharusnya *irtifa* tersebut harus dikoreksi lagi dengan menghitung *mathla'ul ghurub* matahari dan bulan berdasarkan *wasat* matahari dan *wasat* bulan (Taufik, 1992: 19-21).

Di samping itu, hisab ini tidak memperhitungkan posisi hilal dari ufuk. Asal sebelum matahari terbenam sudah terjadi ijtima walupun hilal masih di bawah ufuk

maka malam harinya masuk bulan baru. Sebagaimana diutarakan sendiri Mas Manshur:

"Apabila terjadi ijtima sebelum matahari terbenam maka malam hari berikutnya termasuk bulan baru, baik terjadi rukyah maupun tidak. Dan apabila ijtima itu terjadi setelah matahari terbenam maka malam itu dan keesokan harinya masih bagian dari bulan yang telah lalu atau belum masuk bulan baru" (al-Betawi, t.th: 11).

System hisab ini nampak sekali lebih menitik beratkan pada penggunaan astronomi murni, di dalam ilmu astronomi dikatakan bahwa bulan baru terjadi sejak matahari dan bulan dalam keadaan konjungsi (ijtima). Dalam system ini menghubungkan dengan perhitungan awal hari adalah terbenamnya matahari sampai terbenam matahari berikutnya, sehingga malam mendahului siang yang dikenal dengan system ijtima qablal ghurub. Sehingga dikenal sebagai penganut kaidah *"Ijtima'unnayyirain istbatun baina al-syahrain"* (Ijtima adalah batas pemisah antara dua bulan (Badan Hisab Rukyah Depag Pusat, 1981: 35).

Dengan prinsip demikian, maka wajar manakala hasil dari seminar sehari Hisab Rukyah pada tanggal 27 April 1992 di Tugu Bogor, dihasilkan kesepakatan paling tidak ada tiga klasifikasi pemikiran hisab rukyah di

Indonesia, di mana kitab Sullamun Nayyirain karya monumental Mas Manshur hanya dikatagorikan system hisab hakiki taqribi (Badan Hisab Rukyah Depag Pusat, 1981: 35), sebagaimana diakui secara gentelmant oleh pengarangnya sendiri Mas Manshur bahwa *" Ini sedikit kira-kira (taqribi). Hal ini diketahui dari gerak bulan pada orbitnya sehari semalam dengan satuan derajat dan jam"* (al-Betawi, t.th.).

Namun demikian, system hisab Sullamun Nayyirain yang merupakan akumulasi pemikiran Mas Manshur tersebut masih banyak dipergunakan dasar oleh masyarakat muslim Indonesia di antaranya keluarga besar Yayasan *al-Khairiyah al-Manshuriyyah* Jakarta dan Pondok Pesantren Ploso Mojo Kediri.

[Masyhar]

Sumber Bacaan

Abdul Hamid, Muhammad Mas Manshur al-Batawi. t.th. *Mizanul I'tidal,* Jakarta: Madrasah Al-Khairiyyah.
----------------- t.th. *Sullam al-Nayyirain*, Jakarta: Madrasah Al-Khairiyah.
Abdul Wahd Wafi Ali. 1989. *Perkembangan Madzhab Dalam Islam.* Jakarta: Minaret.
Abdurrahim. 1983. *Ilmu Falak*, Yogyakarta: Liberty.
Ahmad bin Hajar al-Haitami Syihabuddin. t.th. *Tuhfatul Muhtaj*, Kairo: Beirut, t.th.
Ahmad SS Noor. t.th. *Nurul Anwar*, Kudus: TBS Kudus.
-------------------- t.th. *Syamsul Hilal*, Kudus: TBS Kudus.
Al-Falaky Muhammad. 1981. *Haul Asbab Ikhtilaf Awail al-Syukur al-Qomariyah*, dalam
Dirasat Haul Tauhid al-Ayyad waa al-Mawasim al-Diniyah, Tunisia: Idarah Su'un al-Diniyah.
Alfonso Nallino Carlo. 1911. *Ilmu Falak wa Tarjih Inda al-Arab*, Roma.
Al-Ghazaly. t.th. *Al-Mustashfa min illm al-Ushul*, Kairo: Sayyid al-Husain.
Al-Hayyan. t.th. *Al-Bahr al Muhith*, Kairo: Beirut.
A. Alies Elias,. 1970. *Pockeet Dictionary*, Kairo: Elias Modern Press.
Al-Jaelani Zubaer Umar. t.th. *al Khulashoh al-Wafiyah*, Kudus: Menara Kudus.
Al-Jaziry Abdurrahman. t.th. *Fiqh Ala Madzahib Al-Arba'ah,* Kairo: Beirut.
Al-Qulyubi, Syihabuddin. 1956.*Hasyiah Al Minhaj al Thalibin,* Kairo: Musthafa al-Baby al-Halaby.
Al-Subkhi Taqiyuddin. t.th. *Fatawa al-Subkhy*, Beirut: Dar al-Maarif.
Al-Syarwani. t.th. *Hasyiah Syarwani*, Kairo: Beirut.
Al-Syatibi, Abu Ishaq. 1341 H.*al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr.
Amin KH Ma'ruf. 1993. *Rukyah Untuk Penentukan Awal dan Akhir Ramadhan Menurut Pandangan Syari'ah dan Sorotan IPTEK*, dalam Mimbar Hukum, Jakarta: Dirjen Binbaga Depag RI.
Astonomical Club al-Farghani. 1992-1993. *Mawaqit Islamic Keeping*, Copyright.

Istighotsah

Ada banyak cara dan bentuk ekspresi keberagamaan Islam Nusantara, salah satunya Istighatsah. Istighatsah sendiri sebetulnya adalah bentuk ritual doa bersama (berjamaah). Umumnya dilakukan di alun-alun, halaman masjid, juga di ruang publik lainnya.

Secara bahasa "al-istighatsah" berasal dari akar kata "al-ghauts" artinya "pertolongan". Dalam tata bahasa Arab disebut, sebuah kalimat yang mengikuti pola (wazan) "istaf'ala" dengan menambah "alif", "syin", dan "fa" maka artinya adalah "pertolongan" atau "permintaan". Sebagaimana "al-ghufran" diikutkan wazan istif'al menjadi "istighfar" yang meminta ampunan

Sehingga, jika mengacu pada arti semantik dari istilah ini, istighatsah berarti "meminta pertolongan". Karena yang dimintai adalah Allah SWT, maka disebut doa.

Namun, meskipun secara bahasa artinya sama, para ulama membedakan antara "isti'anah" dan "istighatsah". Yang pertama meminta pertolongan ketika dalam keadaan sukar, sulit, darurat, dan biasanya ketika menghadapi persoalan besar. Sedangkan yang kedua lebih bersifat umum.

Sebagai ritual keagamaan khas Nusantara, istighatsah sendiri memiliki landasan teologis dan secara eksplisit disebut baik di dalam al-Quran maupun al-Hadis.

Dalam al-Anfal ayat 9 disebut:

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾

"(Ingatlah), ketika kamu memohon pertolongan kepada Tuhanmu, lalu diperkenankan-Nya bagimu: «Sesungguhnya Aku akan mendatangkan bala bantuan kepadamu dengan seribu malaikat yang datang berturut-turut.

Istighatsah juga disebut dalam al-Ahqaf 17

وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ أَتَعِدَانِنِىٓ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ ٱلْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ ٱللَّهَ وَيْلَكَ ءَامِنْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٧﴾

"Dan orang yang berkata kepada dua orang ibu bapaknya: «Cis bagi kamu keduanya, apakah kamu (keduanya) memperingatkan kepadaku bahwa aku akan dibangkitkan, padahal sungguh telah berlalu beberapa umat sebelumku? lalu kedua ibu bapaknya itu memohon pertolongan kepada Allah seraya mengatakan, «Celaka kamu, berimanlah! Sesungguhnya janji Allah adalah benar». Lalu dia berkata: «Ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang yang dahulu belaka».

Ayat ini bercerita tentang orang tua menghadapi anaknya yang durhaka dan mengingkari hari kebangkitan

Istighatsah biasanya dilakukan ketika menghadapi persoalan-persoalan besar dan berat, membutuhkan campur tangan Tuhan, mengharapkan sebuah keajaiban dan mukjizat. Karena itu, seringkali istighatsah dilakukan secara bersama-sama, melibatkan orang banyak, sebab problem yang dihadapi bukanlah problem biasa.

Al-Quran surat al-Baqarah 45 juga menyuruh umat Islam atau orang-orang beriman untuk senantiasa meminta pertolongan dengan sabar dan salat. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya istighatsah

وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾

Dan mintalah pertolongan (kepada Allah)

dengan sabar dan (mengerjakan) shalat. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk,

Dalam sebuah hadis disebut:

ان الشمس تدنوا يوم القيامة حتى يبلغ العرق نصف الاذن فبينماهم كذالك استغاثوا بادم ثم موسى ثم بمحمد

Hadis tersebut di atas dengan gamblang menyebut bahwa istighatsah tidak harus ditunjukkan langsung pada Allah SWT., melainkan bisa juga dialamatkan kepada para Nabi, bahkan para wali dan orang-orang salih.

Di lingkungan pesantren Istighatsah diartikan sebagai dzikir atau wirid yang dilakukan secara bersama-sama (jamaah) dan biasanya diadakan di tempat-tempat terbuka. Tujuannya untuk meminta ampunan serta pertolongan dari Allah SWT.

Dzikir dalam Istighatsah

Bacaan dzikir dalam istighatsah memiliki banyak versi dan pada umumnya sama. Dzikir, secara bahasa adalah "mengingat". Maksudnya mengingat Allah SWT. Dzikir sendiri memiliki pijakan dalil di dalam al-Quran. Misalnya

Surat al-Baqoroh ayat 152

فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾

"Karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya Aku ingat (pula) kepadamu, dan bersyukurlah kepada- Ku, dan janganlah kamu mengingkari (ni'mat)-Ku." (QS. Al-Baqoroh: 152)

Surat Ali Imron ayat 191

ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾

"(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka. (QS. Ali Imron: 191)

Surat al-Ahzab ayat 35, 41 dan 42

إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang Mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam keta'atannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memel hara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah meny diakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar." (QS. Al-Ahzab: 35)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾

"Hai orang-orang yang beriman, berzdikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya." (QS. Al-Ahzab: 41)

وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾

"Dan bertasbihlah kepada-Nya diwaktu pagi dan petang." (QS. Al-Ahzab: 42)

Sementara Hadits Nabi salah satunya yang artinya

"Diriwayatkan dari Abu Huroiroh bahwa Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah memiliki para Malaikat yang berkeliling di jalanan untuk mencari orang-orang ahli dzikir. Dan ketika mereka mene- mukan sekelompok orang yang senantiasa berdzikir kepada Allah, para Malaikat ini kemudian memanggil, "Ambillah kebutuhan kalian." (HR. Muttafakun Alaihi. Tirmidzi dan Ahmad)

Menurut Imam al-Alamah Ibnu Abidin dalam kitabnya "*hasyiah fi ma'rodi dzikrillah*" berkata, Bahwa dzikir berjamaah itu lebih besar pengaruhnya di hati daripada dzikir

sendirian (Ibnu abidin "hasyiah ibnu abidin", hal. 263, vol 5). Sementara Imam Abdul Wahab Sya'roni dalam kitabnya "*dzi- kru adz-dzakir*..." mengatakan, bahwa ulama' salaf maupun ulama' khalaf telah sepakat atas disun- nahkannya dzikir berjama'ah baik di masjid maupun di luarnya. Juga pendapat ulama lain yang telah masyhur kealiman dan kesalehannya.

Bacaan dalam Istighatsah

Berikut ini adalah doa-doa yang dibaca dalam istighotsah, sebagaimana dalam buku "Panduan Praktis Istighotsah" oleh Pengurus Pusat Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama (LDNU):

بسم الله الرحمن الرحيم

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

الفَاتِحَة ×١

(Surat Al-Fatihah)

أستغفر الله العظيم ×٣

Saya mohon ampun kepada Allah Yang Maha Agung

لا حول ولا قوّة إلا با لله العليّ العظيم ×٣

Tiada daya untuk menjauhi maksiat kecuali dengan pemeliharaan Allah dan tiada kekuatan untuk melakukan ketaatan kecuali dengan pertolongan Allah

أللهـم صلى على سيدنا محمّد وعلى آل سيدنا محمّد ×٣

Ya Allah. Limpahkanlah rahmat dan kemuliaan kepada junjungan kami Nabi Muhammad berserta keluarganya

لا إله إلا أنت سبحانك إنّـي كنت من الظالمين ×٤٠

Tiada Tuhan yang berhak disembah selain Engkau, Maha Suci Engkau, Sungguh aku termasuk orang-orang yang telah berbuat dzalim

يا الله يا قديـم ×٣٣

Wahai Allah, wahai Dzat yang ada tanpa permulaan

يا سمـيع يا بصـير ×٣٣

Wahai Allah, wahai Dzat Yang Maha Mendengar dan Maha Melihat

يا مبدع يا خالق ×٣٣

Wahai Dzat yang mewujudkan sesuatu dari tidak ada, wahai Dzat Yang Maha Pencipta

يا حفـيظ يا نصـير يا وكيـل يا الله ×٣٣

Wahai Dzat yang memelihara dari keburukan dan kebinasaan, wahai Dzat Yang Maha Menolong, wahai Dzat yang menjamin rizki para hamba dan mengetahui kesulitan-kesulitan hamba, ya Allah

يا حي يَا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيْثُ x٣٣

يا حيّ يا قـيّوم برحمـتك أستـغيث ×٣٣

Wahai Dzat Yang Hidup, yang terus menerus mengurus makhluknya, dengan rahmat-Mu aku memohon pertolongan-MU

يَا لَطِيْفُ x٤١

يا لطـيف ×٤١

Wahai Dzat yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang

أَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيْمَ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا x٣٣

أستغـفر الله الـعظـيم إنّه كان غـفّارا ×٣٣

Aku mohon ampung kepada Allah Yang Maha Agung, sunggu Allah Dzat Yang Maha Pengampun

أللهـم صلّى على سـيدنا محـمد فد ضاقت حيلتى أدركني

يا الله ×٣

Ya Allah, limpahkanlah rahmat dan kemuliaan kepada junjungan kami Nabi Muhammad, sungguh telah habis daya dan upayaku maka tolonglah kami, Ya Allah Ya Allah Ya Allah

أللهـمّ صلى صلاة كاملة وسـلّم سلاما تامّا على سيـدنا محمّد الّذي تنحـلّ به العقـد وتنفـرج به الكرب وتقـضى به الحوائج وتنـال به الرّغائب وحسن الخواتم ويستسقى الغمـام بوجهـه الكريم وعلى آله وصحـبه فى كل لمحـة ونفس بعدد كلّ معلوم لك ×١

Ya Allah, limpahkanlah shalawat yang sempurna dan curahkanlah salam kesejahteraan yang penuh kepada junjungan kami Nabi Muhammad, yang dengan sebab beliau semua kesulitan

dapat terpecahkan, semua kesusahan dapat dilenyapkan, semua keperluan dapat terpenuhi, dan semua yang didambakan serta husnul khatimah dapat diraih, dan berkat dirinya yang mulia hujanpun turun, dan semoga terlimpahkan kepada keluarganya serta para sahabatnya, di setiap detik dan hembusan nafas sebanyak bilangan semua yang diketahui oleh Engkau

يا بديع ×٤١

Wahai Dzat yang menciptakan makhluk tanpa ada contoh sebelumnya

حسبنا الله ونعم الوكـيل ×٣٣

Cukup bagi kami Allah, dan Dia sebaik-baik penolong

يــس ×١

(Surat Yasiin)

الله أكـبر يا ربّنا وإلـهنا وسـيدنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ×٣

Allah maha besar maha mulia, Wahai Tuhan kami, sesembahan kami, tuan kami, Engkau-lah penolong kami, menangkan kami atas orangorang kafir

حصّنتكم بالحيّ القـيوم الّذي لا يموت أبدا ودفعـت عنـكم السـؤ بألف ألف ألف لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظـيم ×٣

Aku mohonkan pemeliharaan untuk kalian kepada Dzat yang maha hidup dan terus menerus mengatur hamba-Nya yang tidak pernah mati selamanya, dan aku tolak dan hindarkan dari kalian segala keburukan dengan sejuta bacaan "La haula wa la quwwata illa billahil aliyyil adzim"

الحمد لله الذي أنعم علينا وهدانا على دين الإسلام ×٣

Segala puji bagi Allah yang telah memberikan kita nikmat dan petunjuk kepada agama Islam

بسم الله ما شـاء الله لا يسوق الخـير إلاّ الله بسم الله ما شـاء الله لا يصرف السوء إلاّ الله بسم الله ما شـاء الله ما كان من نعـمة فمن الله بسم الله ما شـاء الله لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العـليّ العظـيم ×١

Dengan nama Allah yang segala sesuatu terjadi dengan kehendak-Nya, tidak ada yang mendatangkan kebaikan kecuali la. Dengan nama Allah yang segala sesuatu terjadi dengan kehendak-Nya, tidak ada yang menyingkirkan keburukan kecuali la. Dengan nama Allah yang segala sesuatu terjadi dengan kehendak-Nya, tidak ada kenikmatan melainkan dari Allah. Dengan nama Allah yang segala sesuatu terjadi dengan kehendak-Nya, tiada daya untuk berbuat kebaikan kecuali dengan pertolongan Allah dan tiada kekuatan untuk menghindar dari perbuatan maksiat kecuali dengan perlindungan Allah yang maha Mulia dan maha agung

يا الله سألتـك يا غفّـار عفـوا وتوبة وبالقهـر يا قهّـار خذ من تحـيّلا ×٣

Ya Allah, aku memohon ampunan dan taubat yang diterima kepada-Mu Ya Allah yang maha pengampun, dan dengan kekuatan dan kekuasaan-Mu Wahai Dzat yang maha mengalahkan, tundukkan dan hukumlah orang yang melakukan tipu muslihat dan ingin mencelakai kami

ياجبّار ياقهّـار يا ذا البطـش الشـديد خذ حقّـنا وحقّ المسـلمين ممّن ظلمن والمسلمين وتعـدّى علـينا وعـلى المسلمـين ×٣

Wahai Dzat yang maha mengalahkan, maha menundukkan, Dzat yang keras azab-Nya, ambilkan hak-hak kami dan hak-hak umat Islam dari orang-orang yang menzhalimi kami dan menzhalimi umat Islam, yang telah menganiaya kami dan menganiaya umat Islam

الفاتـحة ×١

(Surat Al-Fatihah)

التَّهْلِيْل

(Bacaan tahlil lengkap...)

[Jamaluddin Muhammad]

Sumber Bacaan

Ahmad Ibnu Taymiyah, al-Istighatsah al-Rad Ala al-Bakri, (Riyadh: Maktabah Darul Minhaj, 1426 H)
Soeleiman Fadeli Mohammad Subhan, Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliyah, Uswah, (Jakarta: Khalista, 2004)
Tim NU Online: Amaliyah NU dan Dalilnya
http://www.nu.or.id/post/read/16456/doa-doa-istighotsah

J

Jampi
Janur

Jampi

Istilah dan definisi Jampi

Kata Jampi adalah Bahasa Jawa, yang sudah menjadi bahasa Indonesia. "Jampi" dapat diartikan sebagai susunan kata atau kalimat, layaknya puisi yang dianggap mengandung kekuatan gaib, biasanya diucapkan oleh ahlinya untuk menandingi kekuatan gaib yang lain. Padanan kata "jampi" adalah mantera. Istilah "jampi" dalam masyarakat, bisa digunakan pada istilah jampi kebal, jampi selamat, jampi pengasihan, jampi berusaha dan lain sebagainya. Penulis juga menemukan istilah jampi angina sarhabat dan jampi terkeliat (urat yang tergilir) dalam karya Harun Mat Piah, *Kitab Tib; Ilmu Perobatan Melayu*.

Istilah "jampi" dalam masyarakat Indramayu Jawa Barat, memiliki dua arti; pertama, jampi diartikan sebagai kalimat yang mengandung kekuatan gaib, seperti jampi pengasihan, jampi kebal, jampi kesuksesan, dan lain-lain. Kedua, jampi yang disamakan dengan arti do'a dan niat, seperti; Jampi sholat (niat sholat), jampi bepergian (do'a bepergian), jampi puasa, dan sebagainya.

Istilah jampi di Kampung Adat Naga kabupaten Tasikmalaya, di Kampung Adat Dukuh kabupaten Garut, di Kampung Adat Kuta dan Kampung Adat Urug, Jawa Barat disebut dengan istilah *syariat* (jampe). Syariat ini, memiliki kegunaan yang serupa dengan tradisi jampi di daerah-daerah lain.

Istilah jampi juga memiliki keserupaan dengan istilah Ruqyah. Perbedaan ruqyah dengan jampi hanya dari segi penggunaan kalimat. Ruqyah hanya dengan bacaan al-qur'an, sedangkan kalimat-kalimat jampi tidak hanya sebatas dengan bacaan al-qur'an, bisa jadi Bahasa daerah atau yang lainnya.

Penggunaan Jampi

Jampi memiliki fungsi atau manfaat yang bermacam-macam, yang mencakup seluruh kebutuhan dan permasalahan manusia. Menurut Snouck Hurgronje, terdapat beberapa naskah mengenai astrologi (ilmu nujum dan primbon) yang memiliki fungsi bermacam-macam, yang memiliki kesamaan fungsi dengan mantera dan jampi, diantaranya yang bisa mengakibatkan kekebalan, keselamatan, dan pengasihan. *Peugawe* salah satu bentuk azimat yang berbentuk tulisan di atas kertas yang kemudian dibungkus dengan endapan getah (ekmalo). Getah tersebut, dalam waktu tertentu berubah menjadi besi dengan disertai do'a. benda itu, memiliki fungsi kebal, khusus dibuat dari unsur 'bahr an-Nubuwwah' berarti 'laut kenabian'. Bila benda ini dipakai seseorang, maka akan menunjukkan kekebalan atau kekuatan.

Penelitian Hermansyah pada masyarakat Melayu di Kawasan Embau menunjukkan persamaan dengan penelitian Syamsul Kurniawan tentang praktik jampi-jampi, di Kampung Saigon Kota Pontianak. Menurut Hermansyah praktik jampi-jampi yang berkembang di daerah Melayu di Kawasan Embau adalah *cuca* dan *tawar*. "*Cuca*" adalah bacaan jampi-jampi yang diyakini mempunyai kekuatan magis, yang berfungsi untuk keselamatan, melemahkan musuh dan menaklukkan perempuan, atau berbagai keperluan lainnya. "*Tawar*" adalah bacaan jampi-jampi yang dipercayai memiliki kekuatan magis untuk menyembuhkan berbagai penyakit. Adapun "*Serapah*" diyakini mempunyai kekuatan magis, dengan berbagai fungsi seperti untuk melindungi diri dan harta, melemahkan musuh dan menaklukkan perempuan, dan lain-lain.

Hasil penelitian terkini mengenai "*syariat*"

di beberapa Kampung Adat lainnya, "*syariat*" di Kampung Adat Naga, Tasikmalaya biasa dimanfaatkan untuk mengobati sakit yang bersifat "*sasalad*" (medis) dan "*kabadi*" (magis) serta digunakan ketika hendak melakukan sesuatu. Bacaan yang digunakan meliputi Bahasa Sunda Buhun (kuno), Jawa Kuno dan Arab. "*Syariat*" atau "*jampe*" di Kampung Adat Naga merupakan bacaan yang digunakan untuk menyembuhkan penyakit atau bahaya kecelakaan.

Penjelasan di atas, menunjukkan bahwa manfaat atau fungsi jampi di berbagai daerah memiliki persamaan. Ada 4 fungsi jampi secara global, yaitu;

1) Pengobatan.
2) Pelindung diri.
3) Pekerjaan.
4) Adat-istiadat.

Titik singgung Istilah Jampi dengan Islam Nusantara

Banyak orang salah mengartikan dan memahami jampi, dari segi bacaan dan permintaannya. Kalimat atau bacaan "jampi", mengalami perubahan dalam masyarakat Islam Nusantara. Awalnya bacaan jampi itu, dengan menggunakan bacaan ajaran agama hindu, budha, atau ajaran yang lainnya, lalu setelah datangnya agama Islam, melalui wali songo, bacaan jampi itu, diubah menjadi bacaan Islam atau bacaan dengan BahasadDaerah yang tidak bertentangan dengansSyariat Islam. Salah satuwWalisSongo yang memiliki pengetahuan dalam bidang kesehatan adalahsSunangGunungjJati (Syaik Syarif Hidayatullah).

Sunan Gunung Jati memiliki metode dakwah yang khas terutama dalam bidang kesehatan. Metode pengobatan yang dilakukansSunangGunungjJati, ada dua metode, yaitu; pertama, Pengobatan lahir harus diatasi dengan obat-obatan *maddiyah* (lahiriah) seperti daun-daun dan akar-akaran, kedua, pengobatan batin diatasi dengan pengobatan spiritual yang awalnya menggunakan jampi-jampi dan mantra-mantra yang diubah menjadi doa-doa (Islam).

Penelitian Muhammad Qais Izzuddin dan Rodiyati Azrianingsih mempertegas tentang perubahan jampi, yang awalnya dengan ajaran-ajaran terdahulu, berubah menjadi jampi yang bernafaskan Islam. Mereka menyatakan bahwa *"syariat"* atau *"jampe"* adalah suatu kegiatan untuk memohon atau berdo'a kepada Allah SWT melalui perantara tokoh. Tokoh tersebut biasanya adalah Kepala Adat.

Kesimpulan

Perubahan makna dan rutual jampi dalam masyarakatnNusantara menjadi jampi yang bernafaskan Islam, merupakan kearifan dan kecerdasanwWalisSongo dalam mengembangkan dan mensiarkan ajaran Islam. Wali songo adalah figure yang harus kita contoh, dalam kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara.

[Ayatullah]

Sumber Bacaan

Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989),

Harun Mat Piah, *Kitab Tib; Ilmu Perobatan Melayu,* (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 2006),

Muhammad Qais Izzuddin dan Rodiyati Azrianingsih, "Etnobotani Tradisi *Syariat* di Kampung Adat Urug, Desa Urug, Kecamatan Sukajaya, Kabupaten Bogor", Jurusan Biologi, Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam, Universitas Brawijaya, Malang 65145, Jawa Timur, Indonesia, (Jurnal Biotropika,Vol. 2 No. 3 2014),

Snouck Hurgronje, *Aceh Rakyat dan Adat Istiadat* (Jakarta: INIS, 1997),

Syamsul Kurniawan, *Serapah* Dalam Masyarakat Melayu Kampung Saigon Kota Pontianak, (Jurnal Religi, Vol. IX, No. 1, Januari 2013),

Muhammad Qais Izzuddin dan Rodiyati Azrianingsih, "Etnobotani Tradisi *Syariat* di Kampung Adat Urug, Desa Urug, Kecamatan Sukajaya, Kabupaten Bogor", Jurusan Biologi, Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam, Universitas Brawijaya, Malang 65145, Jawa Timur, Indonesia, (Jurnal Biotropika,Vol. 2 No. 3 2014),

Dadan Wildan, Sunan Gunung Jati. (Ciputat: Salima, 2012),

Muhammad Qais Izzuddin dan Rodiyati Azrianingsih, "Etnobotani Tradisi *Syariat* di Kampung Adat Urug, Desa Urug, Kecamatan Sukajaya, Kabupaten Bogor", Jurusan Biologi, Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam, Universitas Brawijaya, Malang 65145, Jawa Timur, Indonesia, (Jurnal Biotropika,Vol. 2 No. 3 2014),

Janur

Kata "Janur" yang berasal dari bahasa Jawa merupakan penyebutan untuk daun muda dari tumbuhan berjenis palma besar seperti kelapa dan sejenisnya. Dalam tradisi suku bangsa di Nusantara, janur biasa dipakai sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari. Di antara suku bangsa Nusantara yang memiliki tradisi pemanfaatan "janur" adalah suku Jawa, Sunda, Bali, Melayu, dan beberapa suku di Indonesia Timur, terutama masyarakat pesisir atau pulau di Sulawesi dan Maluku. Penggunaan "janur" dalam tradisi masyarakat Nusantara berada dalam aneka ragam pranata, mulai dari pranata keagamaan hingga budaya, dan lain sebagainya.

Penggunaan Janur dalam Tradisi Jawa

Dalam tradisi masyarakat Jawa, "janur" digunakan sekurang-kurangnya dalam dua pranata; pernikahan dan lebaran. Dalam pernikahan, "janur" biasa digunakan sebagai *kembar mayang* yang merupakan perangkat penting dalam adat pernikahan Jawa. Kemudian dalam suasana lebaran, "janur" dimanfaatkan sebagai bahan utama membuat ketupat.

Kembar Mayang

Kembar mayang adalah hiasan dekoratif simbolik yang digunakan dalam upacara perkawinan adat Jawa, khususnya dalam prosesi *midodareni* sampai *panggih*. Kembar mayang biasanya dibawa oleh pemuda dan mendampingi sepasang cangkir gading yang dibawa oleh sepasang gadis.

"Kembar mayang" tersusun dari bunga, buah, serta anyaman janur yang disusun sedemikian rupa sehingga tampak seperti tatanan sesaji buah yang biasa dipersembahkan dalam upacara ritual keagamaan. Secara lengkap, "kembar mayang" merupakan hiasan yang dirangkai pada batang semu pisang (jw. *gedebog*). Batang semu pisang ini biasanya ditegakkan pada wadah kuningan. Hiasan janur yang disertakan paling tidak memiliki empat ragam anyam, yaitu keris, belalang, payung, dan burung. Selain itu, disertakan juga empat macam daun, yakni daun kemuning, nering, alang-alang, dan croton. Bunga yang disertakan adalah melati, kantil, dan pudak, serta bunga merak. Buah yang biasanya digunakan adalah nanas yang diletakkan di posisi paling atas, kadang-kadang ditambah apel dan jeruk. "Sindur" (selendang pinggang berwarna merah-putih) juga dibebatkan pada kembar mayang. Namun demikian, aturan kelengkapan isi dari "kembar mayang" ini saat ini sudah tidak lagi ketat diberlakukan.

Ragam anyam janur yang berjumlah empat memiliki simbol tersendiri. Ragam keris berarti melindungi dari bahaya dan pesan agar berhati-hati dalam kehidupan. Ragam belalang memberi pesan agar tidak ada halangan di kemudian hari. Ragam payung berarti pengayoman atau perlindungan. Yang terakhir, ragam burung melambangkan kerukunan dan kebahagiaan seperti burung.

Sebagai perangkat simbolik, kembar mayang ada sepasang, yang masing-masing dinamakan Dewandaru dan Kalpandaru. "Kembar mayang" difahami sebagai pinjaman dari "dewa", sehingga setelah upacara selesai harus dikembalikan dengan membuang di perempatan jalan atau dilabuh (dihanyutkan) di sungai atau laut.

Ketupat

"Ketupat" atau "kupat" adalah hidangan khas Nusantara - yang selain di Jawa, sebenarnya juga dapat dijumpai di tempat-tempat lain di Nusantara, seperti di Bali, Sumatera, hingga Malaysia dan Brunei bahkan juga di Filipina. Hidangan ini berupa beras yang dibungkus dengan pembungkus terbuat dari anyaman daun kelapa (janur) yang berkualitas bagus, tidak terlalu muda tapi juga belum terlalu tua. Ada dua bentuk utama ketupat yaitu 1) kepal bersudut tujuh – yang lebih umum dan lazim juga disebut ketupat bawang karena bentuknya yang seperti bawang, dan 2) jajaran genjang bersudut enam. Masing-masing bentuk tersebut memiliki alur anyaman yang berbeda.

Di Nusantara, "ketupat" paling banyak ditemui pada saat musim Lebaran, baik pada hari pertama Idul Fitri atau pada hari kedelapan – setelah enam hari puasa sunnah Syawal. Di kalangan masyarakat yang menghidangkan ketupat pada hari kedelapan Lebaran, momen ini biasa pula disebut sebagai *Bakda Kupat* (Hari Raya Ketupat).

Menurut H.J. de Graaf (19xx), ketupat merupakan simbol resmi perayaan hari raya Islam sejak masa pemerintahan Demak yang dipimpin Raden Patah awal abad ke-15. De Graaf menduga kulit ketupat yang terbuat dari janur berfungsi untuk menunjukkan identitas budaya pesisiran yang ditumbuhi banyak pohon kelapa. Warna kuning pada janur dimaknai oleh de Graff sebagai upaya masyarakat pesisir Jawa untuk membedakan warna hijau dari Timur Tengah dan merah dari Asia Timur. Namun demikian, tradisi ketupat di Jawa sebenarnya dapat dilacak hingga masa sebelum Walisanga di mana Sunan Kalijaga menggunakan ketupat yang sudah merupakan tradisi lokal sebagai salah satu media dakwahnya. Artinya, ketupat mengalami Islamisasi dari yang awalnya merupakan hidangan khas masyarakat Nusantara, menjadi hidangan khas masyarakat Islam Nusantara.

Secara filosofis, tradisi ketupat (kupat) pada waktu lebaran dipercaya oleh sebagian masyarakat Jawa sebagai simbolisasi ungkapan dari bahasa Jawa *ku* = *ngaku* (mengakui) dan *pat* = *lepat* (kesalahan) yang digunakan oleh Sunan Kalijaga dalam mensyiarkan ajaran Islam di Pulau Jawa. Selain itu, rumitnya membuat anyaman ketupat dari janur sebagai bungkus beras, dipandang pula sebagai cerminan kesalahan manusia. Warna putih ketupat ketika dibelah melambangkan kebersihan dan kesucian hati setelah saling memaafkan.

Penggunaan janur sebagai kemasan pun memiliki makna tersembunyi. "Janur" dipercaya sebagian masyarakat berasal dari kata dalam bahasa Arab *ja'a an-nur* (telah datang cahaya), dan sebagian yang lain mengartikan janur dengan *sejatining nur* (cahaya sejati). Artinya, keadaan suci manusia dapat diperoleh setelah mendapatkan pencerahan cahaya selama bulan Ramadan dan bermaaf-maafan di momen Lebaran.

Meskipun menghadapi tantangan yang berasal dari alam, yakni semakin terbatasnya keberadaan pohon kelapa yang merupakan bahan utama mendapatkan "janur" sebagai pembungkus, tradisi ketupat hingga saat ini masih tetap eksis sebagai salah satu simbol budaya Islam Nusantara. Di komunitas masyarakat Jawa yang berdiaspora ke banyak daerah di luar Pulau Jawa pun, terutama yang ada di Indonesia, di Pulau Sumatera (terutama Lampung) dan Pulau Sulawesi (terutama Tondano), tradisi ketupat ini juga masih lestari.

Penggunaan Janur di Bali

Di Bali, sebutan nama untuk daun kelapa muda adalah *busung*, sedangkan untuk daun kelapa tua adalah *selepan*. Keduanya (*busung* dan *selepan*), tetapi terutama adalah daun yang muda, dapat dimanfaatkan sebagai janur untuk pranata adat yang disebut dengan istilah *sampian*. Bentuk *sampian* ada yang segi tiga (*ilukiluk, celemik, tangkih* dan *kojong*), segi empat (*ceper* dan *taledan*), bundar (*tamas* dan *taledan*) dan berbentuk *wakul*.

Di masyarakat yang erat dengan tradisi khas Hindu ini, "janur" juga banyak digunakan dalam kehidupan sehari-hari, terutama dalam kegiatan-kegatan adat. Selain sebagai *sampian*, janur juga dijadikan *penjor*, di mana

"janur" yang masih terangkai pada tangkai daun diikat dengan bambu panjang dan kemudian dipasang di gerbang atau tepi jalan. Selain sebagai *penjor*, sebagaimana di Jawa, penggunaan janur di Bali juga sebagai sejenis instrumen *kembar mayang* dalam pernikahan dan *ketupat* dalam upacara adat lainnya.

Selain dalam kegiatan-kegiatan adat, "janur" juga dimanfaatkan untuk peralatan biasa dalam kehidupan sehari-hari, seperti daun tua (*selepan*) yang dapat dibuat anyaman penutup kepala (*capil*) yang banyak dipakai oleh petani Bali. Kemudian model anyaman lainnya yang disebut *kelabang*, dipakai untuk dinding dan atap bangunan sementara – seperti *gedhek* dalam masyarakat Jawa.

Penggunaan Janur di Indonesia Timur

Masyarakat Pulau Kakorotan dan Intata di Kepulauan Talaud Sulawesi Utara memiliki tradisi unik yang memanfaatkan penggunaan janur. Daun pohon kelapa ini, atau yang dalam bahasa masyarakat pulau ini disebut *sammi*, digunakan sebagai alat untuk menangkap ikan. Memang penggunaan janur untuk menangkap ikan tidak dilakukan sepanjang tahun, melainkan hanya pada satu momen tersendiri, tepatnya dalam kegiatan adat tradisional yang disebut "*Mane'e*".

Sebagai sebuah tradisi yang diawariskan turun menurun, bahkan dipercaya telah ada sejak abad ke-17, "*Mane'e*" diselenggarakan setiap bulan Mei atau Juni. Periode ini bertepatan dengan puncak surut terendah air laut ketika berakhirnya masa *Eha* atau periode pelarangan mengambil hasil laut dan darat yang berlangsung antara 3 hingga 6 bulan.

Prosesi adat "*Mane'e*" terdiri dari sembilan tahapan yang dilaksanakan secara berurutan dalam beberapa hari. Rangkaian tahapan itu meliputi *Maraca Pundangi* (memotong tali hutan), *Mangolom Par'ra* (permohonan kepada Tuhan), *Mattuda Tampa Pane'can* (menuju lokasi acara), *Mamabi'u Sammi* (membuat alat tangkap dari janur kelapa yang dilingkarkan pada tali hutan), *Mamoto'u Sammi* (menebar janur), *Mamole Sammi* (menarik janur ke darat), *Manganu Ina* (mengambil hasil tangkapan/ikan), *Matahia Ina* (membagi hasil) dan *Manarm'Ma Alama* (ucapan syukur lewat makan bersama hasil tangkapan).

Acara puncak "*Mane'e*" dimulai sehari sebelum hari pelaksanaan. Seorang *Ratumbanua* atau tetua adat setempat memimpin sebuah ritual bernama *Malahaan* sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan. Pada ritual ini, semua perlengkapan yang akan digunakan dalam acara puncak *Mane*`e didoakan, seperti perahu dan tali hutan yang telah dililit janur. Tak ketinggalan, sejumlah warga pilihan yang akan terlibat langsung dalam prosesi tersebut juga diberikan restu agar diberi kekuatan.

Perlengkapan acara adat berupa tali mendapat perhatian khusus dari penyelenggara. Karena unsur ini menjadi jantung dari prosesi itu. Tali yang digunakan haruslah diambil dari dalam hutan oleh beberapa orang kampung Kakorotan-Intata. Mereka kemudian bertugas merangkai penggalan-penggalan tali yang diambil dari hutan tersebut menjadi sebuah tali yang panjang. Tali dengan panjang sekitar 600 meter ini lantas dililit dengan janur dari ujung hingga pangkal.

Pada hari pelaksanaan, tali serupa jaring ikan tersebut dibentangkan di daerah perairan yang telah ditentukan sebelumnya dengan perahu untuk membentuk setengah lingkaran. Beberapa pria ditunjuk untuk menggerak-gerakkan lilitan janur dan secara perlahan mendorongnya ke perairan yang lebih dangkal. Ikan-ikan akan mengikuti arah tarikan jaring tersebut menuju pantai di mana para warga telah berkumpul.

Sebelum menangkap ikan di *nyare* atau perairan dangkal yang telah dikurung dengan jaring alami tersebut, *Ratumbanua* melafalkan sebuah mantra dalam bahasa setempat. Dalam situasi ini, seluruh peserta *Mane'e* harus tenang agar ikan-ikan tidak terlepas kembali ke laut. Sampai pada waktunya, prosesi penangkapan ikan dilakukan. *Ratumbanua* membukanya dengan memotong ikan yang dia tangkap. Setelah itu, giliran warga untuk menangkap berbagai jenis ikan yang hidup di perairan Kakorotan-Intata. Sebut saja ikan

Layar, Bawal, Barongan, Kakap Merah, Marlin Putih, Todak bahkan Hiu menjadi rebutan para warga.

Hasil tangkapan ikan tak boleh langsung dibawa pulang oleh warga. Namun harus dikumpulkan terlebih dahulu, kemudian baru dibagi-bagi kepada tamu dan warga masyarakat. Hal ini ditempuh untuk menerapkan prinsip keadilan mengingat perbedaan kemampuan menangkap ikan masing-masing warga. Tentunya, anak kecil dan orang tua kalah cekatan dengan orang dewasa dalam menangkap ikan. Maka, hasilnya pun akan lebih sedikit. Dengan dikumpulkannya ikan terlebih dahulu, setiap warga dijamin akan mendapatkan bagiannya secara adil. Setelah masing-masing orang mendapatkan jatahnya, mereka menuju ke pantai untuk berpesta ikan bersama. (Dawam Multazam)

[Dawam Multazam]

Sumber Bacaan:

Anjas Prasetiyo, *Prosesi Adat Mane'e; Perlambang Cinta Laut Masyarakat Kakorotan-Intata* http://www.kompasiana.com/anjasprasetiyo/prosesi-adat-mane-e-perlambang-cinta-laut-masyarakat-kakorotan-intata_559604abf57a615705a881f1 diakses tanggal 10 November 2016

Kinayati Djojosuroto, "Ikon Tradisi *Ba'do Katupat* sebagai Refleksi Kebudayaan Masyarakat Jaton di Sulawesi Utara" dalam *el Harakah Vol.15 No.2 Tahun 2013.*

Nyoman Adiputra, dkk., "Kelapa Dalam Budaya Bali Serta Upaya Pelestariannya", dalam *Jurnal Bumi Lestari, Volume 15 No. 1, Pebruari 2015*, hlm. 87 - 91

Observasi terhadap folklor di Ponorogo, Jawa Timur, Agustus 2016.

Kasunyatan
Kenduri
Kentongan
Keris
Kerudung
Khalîfah
Khataman
Kiai
Kidung
Kupatan

Kasunyatan

Istilah dan definisi Kasunyatan

Kasunyatan adalah sebuah istilah yang memiliki arti realitas, dalam tradisi filsafat Yunani, masuk dalam kajian ontology. Istilah kasunyatan merupakan istilah yang selalu disandarkan pada istilah kaweruh (pengetahuan, ilmu, atau memahami). Kasunyatan dapat didefinisikan sebagai pengetahun terhadap realitas (wujud dalam Bahasa filsafat Islam). Kaweruh kasunyatan adalah pengetahuan tentang hakikat seluruh realitas.

"Kasunyatan" adalah realitas sehati, jelas, dan *self evident*. Dalam filsafat Jawa yang terdapat dalam tulisan *Ha-na-ca-raka*: *Ha-na* itu nyata ada, mengisyaratkan ilmu *kasunyatan*. *Ca-ra-ka*, mengandung aksara yang menyiratkan kata cipta, rasa dan karsa, yakni salah satu unsur kelengkapan hidup manusia. *Da-ta-sa-wa-la*: mengiaskan zat yang *da-ta-sa-wa-la*, yakni zat yang tidak pernah dapat salah, yaitu Tuhan. *Pa-dhaja-ya-nya*: "sama jayanya". Sedang *Ma-ga-ba-tha-nga*: *Ma* menyiratkan kata *sukma*, dan *ga* menyiratkan kata *angga* (badan). Maksudnya jika sukma masih bersatu dengan badan, manusia itu masih hidup, tetapi jika sukma telah meninggalkan badan, manusia itu mati, tinggal *ba-tha-nga* yaitu bangkainya. Sukma kembali kepada Tuhan.

Para penghayat Kasunyatan Jawi meyakini bahwa huruf Jawa yang berjumlah 20 huruf sesungguhnya adalah kitab sucinya orang Jawa yang mengandung Japa, Mantra, Guna, Sarana, dan Sabda selaligus. Urutan hurufnya dari yang pertama (Ha) hingga yang terakhir (Nga), sesungguhnya tidak sekedar mengandung arti sebuah hikayat atau kisah, tetapi lebih dalam dari itu. Ha Na Ca Ra Ka, yang berarti ada utusan. Maksudnya adalah utusan hidup, berupa napas yang menjadi penanda bagi bersatunya jiwa dan jasad dalam diri manusia. Karena ada utusan (pembawa utusan) berarti ada pula yang mengutus (Sang Pemberi Utusan) dan sesuatu yang dibawa (isi risalah atau utusan). Da Ta Sa Wa La, artinya saling bertengkar. Terjadi perselisihan antara utusan dan yang menerima utusan, yaitu dalam hal menafsirkan amanah kehidupan. Pertarungan sengit antara jiwa yang tenang (nafs muthmainnah) dan jiwa yang gelisah (nafs lawwamah). Pada maqam yang lebih tinggi diartikan sebaliknya, yaitu tidak ada perselisihan antara yang mengutus dan yang menerima utusan. Lebih tepatnya lagi perselisihan yang dimaksud adalah dialog yang akrab. Pa Dha Ja Ya Nya, artinya sama-sama jaya atau digdaya. Keduanya sama-sama kuat dan tidak ada yang mau mengalah. Dan pada tingkatan spiritiual yang lebih tinggi diartikan sebagai kesetaraan dalam penyatuan, artinya baik yang mengutus maupun penerima utusan telah melebur. Sedangkan Ma Ga Ba Tha Nga, artinya paling popular adalah sama-sama mati (palastra), drama kehidupan di dunia telah tutup layar. Namun, bagi mereka yang menghayatinya secara pegedhongan (kalangan terbatas), mengartikan sebagai "Mangga Batanga" (silahkan ditemukan sendiri misterinya).

Para penghayat Kejawen di Tengger menafsirkan Ha Na Ca Ra Ka sebagai Kirata atau singkatan dari: Hingsun Nitahake Cahya Rasa Karsa (Aku Menciptakan Cahaya, Rasa, dan Karsa). Da Ta Sa Wa La dari: Dumadi Tetesing Sarira Wadi Laksana (Menjadi Tetes

Badan (air mani) yang mengandung rahasia Pencipta alam semesta). Pa Dha Ja Ya Nya dari: Panca Dhawuh Jagat Yekti Nyawiji (Lima Unsur Bersabda, Alam Semesta Pasti Menyatu), dan Ma Ga Ba Tha Nga dari: Marmane Gayuhen Bali Thukul Ngakasa (Hakikatnya Temukanlah, maka Kamu akan Kembali Merdeka). Ketika susunan aksara Jawa ditukar posisi, ia pun dapat menjadi tuntunan hidup yang kombinasinya bisa tak terhingga. Salah satunya adalah Ha Ma Ca Ja Wa diartikan: Menghayati budaya Jawa, Sa Nya Ta Da Ya diartikan: Selamat dari Petaka, Ba Tha Ra Ga Na diartikan: Orang yang arif dan bijaksana akan mampu meghadapi segala rintangan, dan Ka La Pa Dha Nga diartikan: Saat yang telah terang benderang. Semua itu merupakan khasanah kebudayaan adiluhung yang dimiliki manusia Jawa.

Tradisi Kasunyatan

Masyarakat Jawa, hingga hari ini, masih berusaha mempertahankan ajaran *Kasunyatan Jawi (Kasunyatan Jawa)* yang mereka yakini sudah ada sejak jaman nenek moyang. Ilmu itu diyakini telah diturunkan oleh Yang Maha Kuasa kepada para leluhur mereka bersamaan dengan lahirnya huruf Jawa sekitar 900 sebelum Masehi, sebelum masuknya Hindu ke nusantara. Inti dari Ilmu Kasunyatan Jawi adalah kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, menurut Agus Sunyoto yang dinamakan dengan agama Kapitayan. Siapa pun yang berusaha mendalaminya kasunyatan, harus dapat bersinergi dengan keempat saudaranya (dulur papat) terlebih dahulu, yaitu Sukma, Jiwa, Raga dan Jagat Raya, beserta saudara kelimanya (lima pancer), yaitu Tanah (paing), Air (pon), Api (Wage), Angin (kliwon), dan Matahari (Legi).

Bekal dalam meneliti dan mempelajari ilmu Kasunyatan adalah kebersihan hati dan ketabahan. Bersih hati dalam hal ini adalah hati yang tidak terkontaminasi agenda keinginan dan tidak dicampuri oleh rasa suka dan tidak suka. Dalam memikirkan ilmu Kasunyataan, rasa suka dan tidak suka pengaruhnya sangaa besar sekali dalam menghalangi kita dalam berpikir. Rasa suka dan tidak suka ini sering muncul pada diri seseorang sesuai dengan keadaannya. Bekal berikutnya adalah ketabahan, yaitu kesungguhan dan keberanian dalam mengambil sikap atas segala sesuatu secara objektif, apa adanya, walaupun bertentangan dengan pemahaman dan keinginan kita.

Mencari tahu tentang hakikat ilmu Kasunyatan secara mandiri dan objektif. Pemahaman atau pengetahuan parsial (particular) dapat membantu kita untuk mengetahui dan memahami persamaan dan perbedaan zat benda-benda dan segenap peristiwa secara sekaligus, sedangkan Ilmu Kasunyatan hanya dapat kita pakai untuk memahami persamaan seluruh zat benda-benda dan peristiwa yang ada, dan tidak dapat kita pergunakan untuk membeda-bedakannya.

Pemahaman rasa antara batas tahu objektif dan rasa tahu subjektif dapat kita ketahui dari pemahaman berikut; Sesungguhnya manusia terbagi menjadi empat kategori dalam pengetahuannya, pertama orang yang sudah mengetahui dan dia mengetahui bahwa dirinya tahu. Kedua, orang yang sudah tahu, tetapi belum tahu bahwa dirinya tahu. Ketiga, orang yang belum tahu, namun tahu bahwa dirinya tidak tahu. Dan keempat, orang yang tidak tahu dan tidak pernah tahu bahwa dirinya tidak pernah tahu.

Orang yang sudah tahu dan menyadari bahwa dirinya memang mengetahui secara objektif, antara pembenarannya terhadap ilmu Kasunyatan dan ilmu Kasunyatan yang dipercayainya berjalan selaras. Orang-orang yang termasuk dalam kategori ini akan selalu percaya diri dan tidak pernah terpengaruh opini public. Kalaupun pendapat kebanyakan orang dapat memepengaruhinya, pengaruhnya hanya sebatas memberi permakluman. Orang yang sudah tahu, tetapi belum atau tidak menyadari bahwa dirinya tahu, mengetahui dengan pasti kebenaran ilmu Kasunyatan yang telah dipercayainya. Akan tetapi, dalam membenarkan ilmu Kasunyatan yang dipercayai masih menggunakan rasa aku subjektif sehingga kesimpulannya tidak tepat. Orang-orang yang masih dalam kelompok ini

akan senantiasa ragu-ragu dalam bersikap dan mudah diombang-ambingkan oleh opini public. Orang yang belum tahu, namun menyadari sepenuhnya bahwa dirinya tidak tahu, merasakan dengan pasti akan adanya ilmu Kasunyatan yang benar dan berlaku universal, sehingga mutlak harus dipercaya dalam hidup dan kehidupan ini. Akan tetapi, dia belum menemukan cara untuk mengetahui sekaligus memverifikasi secara langsung keberadaan ilmu Kasunyatan. Orang-orang yang termasuk dalam golongan ini akan selalu berhati-hati dalam menyikapi setiap informasi, tanda-tanda, atau apa saja yang terkait dengan ilmu Kasunyatan. Tidak mudah membenarkan dan tidak gegabah menyalahkan. Orang yang tidak tahu atau belum tahu dan tidak pernah menyadari bahwa dirinya tidak tahu bermuara pada kerancuan dalam memahami ilmu Kasunyatan yang mutlak benarnya.

Untuk menghindari kompleksitas berbagai istilah dan definisi dalam mengetahui secara total, atau memahami secara utuh dan menyeluruh maka semua barang yang ada (wujuwd) harus dibatasi menjadi "Aku" dan "Bukan Aku". Setelah melakukan penyederhanaan, subjek yang mengetahui disebut "Aku", dan seluruh objek yang diketahui disebut "Bukan Aku". Karena mengetahui merupakan keselarasan antara berpikir, merasa, memahami, merespon, dan mengalami dengan pancaindera yang harus kita padu padankan secara komprehensif. "Barang Asal" dalam hal ini merupakan satu-satunya objek dalam mengetahui secara total. "Barang Asal" adalah sesuatu yang tidak berasal dan menjadi asal segala sesuatu dan peristiwa yang ada. Bersifat tidak dapat dihitung, tidak kasatmata dan tidak dapat diindera, dan tidak beruang waktu (timeless-spaceless). Barang Asal yang dimaksud disini adalah satu-satunya penyebab dari seluruh akibat yang senantiasa memiliki sebab-sebab antara sebelum berhulu kepada-Nya.

Menegtahui secara parsial adalah meneliti barang jadi satu per satu dan mengobservasi gerak laku peristiwa yang dialami langkah demi langkah. Apabila kita telah memiliki pengetahuan parsial yang spesifik terhadap segala sesuatu dan peristiwa, maka ketika bereaksi terhadapnya kitaakan dengan mudah menyesuaikan diri dengan karakteristik masing-masing. Untuk mengetahui dan memahami persamaan serta perbedaan zat benda-benda atau beragam peristiwa (maujud), kita memang harus menggunakan ilmu-ilmu parsial. Sementara ketika kita butuh memahami persamaan seluruh zat benda-benda dan segenap peristiwa yang ada tanpa membeda-bedakannya (wujud), maka yang mutlak dapat kita gunakan hanyalah ilmu Kasunyatan.

Ketika rasa ingin tahu total bercampus dengan rasa ingin tahu parsial, maka akan menimbulkan kerancuan. Sehingga timbul pertanyaan "Apa tujuan Barang Asal (Wujud) menciptakan barang jadi (mauwjuwd)?". Kerancuan bermula dari sebuah pendapat yang menjelaskan bahwa manusia diadakan oleh Barang Asal dengan tujuan untuk megolah serta memelihara alam semesta (khalifah). Dan segala sesuatu di alam semesta ditujukan untuk melayani manusia. Ada lagi pendapat yang menerangkan bahwa manusia adalah sukma yang dicoba. Apabila perjalanan hidupnya benar, setelah mati ia akan diterima dan mendapatkan anugerah kemuliaan yang kekal. Tetapi bila laku hidupnya tidak benar, maka setelah mati akan mendapat siksaan tanpa henti. Sebuah pendapat yang religious adalah bahwa manusia diciptakan oleh Barang Asal dengan tujuan agar senantiasa menyembahNya dengan setia di dunia, dalam keadaan apapun. "tujuan mengadakan" yang dilebelkan kepada Barang Asal, sesungguhnya hanya ide, konsep, atau gagasan rasa aku manusia yang subjektif, karena di dalam setiap aktivitasnya ia tiada pernah terlepas dari adanya sebuah tujuan. Adalah sebuah kerancuan jika menganggap Barang Asal (Wujud) memiliki tujuan seperti halnya subjectivitas manusia yang secara nyata adalah barang jadi (maujud). Kerancuan yang dimaksud adalah upaya menggunakan ilmu parsial pada wilayah global ilmu Kasunyatan. Sebab Barang Asal asal segala sesuatu adalah keniscayaan yang tidak perlu lagi direka-reka atau diimajinasikan. Sebagaiman karakteristik-Nya yang tidak terbilang, tidak kasatmata, dan tidak dapat diindera, serta tida beruang waktu,

maka Barang Asal juga tidak dapat diserupakan dengan barang jadi dalam hal apapun, baik secara lahir maupun batin.

Tokoh yang mengusung Kasunyatan

Ada banyak tokoh yang mengusung dan memiliki teori tentang kaweruh kasunyatan (pengetahuan tenang realitas hakikat) walau dengan istilah yang berbeda-beda. Diantara teori tentang kaweruh kasunyatan adalah sebagai beriku, yatu; kisah dewa ruci dalam lakon pewayangan Jawa, wali songo, Syaikh Siti Jenar dengan ajaran manunggaling kawulo gustinya, Ki ageng Sela, Sultan Agung Adi Prabu Hanyakrakusuma, Syaik Amongraga, Ranggawarsita, Sri Mangkunegara IV, Ki Ageng Suryamentaram, Sosrokartono, dan sebagainya.

Titik singgung Istilah Kasunyatan dengan Islam Nusantara

Masyarakat Jawa menyakini, siapapun yang berusaha mendalaminya kasunyatan, harus dapat bersinergi dengan keempat saudaranya (dulur papat) terlebih dahulu, yaitu Sukma, Jiwa, Raga dan Jagat Raya, beserta saudara kelimanya (lima pancer), yaitu Tanah (paing), Air (pon), Api (Wage), Angin (kliwon), dan Matahari (Legi).

Pemahaman tentang "dulur papat, lima pancer" yang ada dalam tradisi jawa memiliki banyak pemahaman dan penafsiran. Wali songo menambahkan dengan 2 (dua) pemahaman. Pertama, wali songo menafsirkan istilah "dulur papat, lima pancer" sebagai symbol rukun Islam. Syahadat disebut sebagai pusat rukun Islam (lima pancer), sedangkan sholat, zakat, puasa, dan haji, sebagai penopangnya (dulur papat). Kedua, istilah "dulur papat, lima pancer" merupakan simol dari Nabi Muhammad dan 4 (empat) sahabatnya. Nabi Muhammad sebagai pusat (lima pancer), dan sahabat Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali sebagai (dulur papat).

Kearifan dan kecerdasan wali songo dalam berdawah, menjadi dasar para kyai Pondok Pesantren dalam mengembangkan ajaran Islam. Penulis telah menjelaskan bahwa pesantren merupakan bagian budaya masyarakat pada pembahasan diniyah. Hal itu, salah satunya disebabkan, karena para kyai menggunakan metode yang digunakan wali songo dalam menyiarkan agama Islam.

Kesimpulan

Kasunyatan adalah pengetahun tentang hakikat realitas. Banyak tokoh-tokoh nusantara yang memiliki konsep original tentang hakikat realitas. Hakikat hidup dalam ajaran filsafat Jawa adalah salah satu poin penting yang harus dipahami dan diamalkan masyarakat nusantara, sebagai dasar dalam kehidupan berbangsa, dan bernegara. Penulis menyakini, dengan berpegang pada ajaran tersebut, kita akan menjadi bangsa yang arif, santun, dan disegani bangsa lain.

[Ayatullah]

Sumber Bacaan

Purwadi, "Konsep Pendidikan Keagamaan Menurut Paku Buwana IV," P3M STAIN Purwokerto, (INSANIA, Vol. 11, No. 3 Sep-Des 2006, 287-302),

Waryunah Irmawati, "Makna Simbolik Upacara *Siraman* Pengantin Adat Jawa," IAIN Surakarta, (Walisongo, Volume 21, Nomor 2, November 2013),

Muhaji Fikriono, Puncak Makrifat Jawa, (Jakarta: Noura Books, 2012),

Agus wahyudi, silsilsh dan ajaran Makrifat Jawa, (Jogjakarta: Diva Press, 2013),

Kenduri

Arti Istilah Kenduri

Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), arti kenduri adalah perjamuan makan untuk memperingati peristiwa, meminta berkat, dan sebagainya. "Kenduri" tidak hanya persoalan perjamuan makan bagi yang memperingatinya dan disuguhkan kepada para tamu, melainkan juga pembacaan doa yang dipimpin oleh seorang tokoh agama untuk mendoakan orang yang telah meninggal dan keluarga yang ditinggalkan.

Istilah lain yang serupa atau mewakili istilah kenduri adalah *selametan*. Kata "selametan" dipinjam dari bahasa Arab *salamah* yang berarti selamat. Padanan lain yang serupa dengannya adalah *hajatan*, *syukuran* atau *tasayakuran*, dan juga sedekah yang juga berasal dari bahasa Arab. Selametan sendiri adalah upacara dengan mengundang para tetangga, disertai doa bersama yang dipimpin oleh seorang rois/modin, dengan menyajikan makanan yang terdiri dari nasi tumpeng, ikan ayam, jajan pasar, sayur, dan buah-buahan. (Sutiyono, "Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis," Jakarta: Kompas, 2010: 357)

Setiap ritus peralihan atau siklus kehidupan masyarakat Islam Nusantara hampir selalu dilakukan upacara kenduri atau selametan. Tradisi kenduri kematian yang dilakukan umat Islam di Nusantara, khususnya di tanah Jawa bukan karena pengaruh Hindu atau Budha. Dalam Agama Hindu atau Budha tidak dikenal Kenduri dan tidak pula dikenal peringatan orang meninggal pada hari ketiga, ketujuh, ke empat puluh, ke seratus atau ke seribu.

Menurut Agus Sunyoto, bagi kebanyakan umat Islam yang kurang memahami sejarah, ada anggapan bahwa adat kebiasaan dan tradisi keagamaan yang dilakukan oleh kalangan umat Islam tradisional adalah hasil pencampuradukkan antara ajaran Hindu-Buddha dengan Islam atau yang lebih familiar disebut sinkretik. Tanpa didukung fakta sejarah, dinyatakan bahwa tradisi keagamaan yang berkaitan dengan kenduri memperingati kematian seseorang pada hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke-1000 adalah warisan Hindu-Buddha. Padahalh, dalam agama Hindu dan Buddha sendiri tidak dikenal tradisi kenduri dan tradisi memperingati kematian seseorang pada hari ke-3, ke-7, ke-40, dan ke-1000. Pemeluk Hindu mengenal kematian seseorang dalam upacara *sraddha* yang dilaksanakan dua belas tahun setelah kematian seseorang.

Lebih lanjut Agus Sunyoto menyatakan bahwa tinjauan sosio-historis terjadinya perubahan adat kebiasaan dan tradisi kepercayaan di Nusantara khususnya di Jawa pasca runtuhnya Majapahit, tidak bisa ditafsirkan kecuali sebagai akibat dari pengaruh kuat para pendatang asal negeri Champa yang beragama Islam, yang ditandai kehadiran dua bersaudara Raden Rahmat dan Raden Ali Murtadho. Peristiwa yang diperkirakan terjadi sekitar tahun 1440 Masehi yang disusul hadirnya pengungsi-pengungsi asal Champa pada rentang waktu antara tahun 1446 hingga 1471 Masehi, yaitu masa runtuhnya kekuasaan Kerajaan Champa akibat serbuan Vietnam, kiranya telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi terjadinya perubahan sosiokultural-religius masyarakat Majapahit yang meagalami Kemunduran.

Mengutip Antoine Cabaton dalam *Les Chams Musulmans de I'Indochine Francaise*, Agus Sunyoto mengatakan bahwa masyarakat Cam

Bani (orang-orang Champa muslim) di Binh-Thuan setelah melakukan upacara pemakaman anggota keluarganya yang meninggal dunia, mengadakan upacara peringatan ke-3, ke-7, ke-10, ke-30, ke-40, ke-100, dan ke-1000. (Agus Sunyoto, Atlas Walisongo, 370)

Ragam Kenduri

Sebagai tradisi yang telah berlangsung sejak lama di Nusantara, kenduri dilihat dari macamnya dapat dipetakan ke dalam beberapa acara:

1. Siklus Kehidupan Manusia

Dalam memaknai kehidupan, masyarakat nusantara memandang bahwa setiap gerak kehidupan manusia harus disyukuri dan didoakan. Perkawinan, kehamilan, kelahiran, khitanan, hingga kematian, yang merupakan bagian dari siklus kehidupan manusia, bagi orang nusantara adalah tahapan yang harus dilakukan upacara kenduri.

a. Upacara Kehamilan

Upacara kehamilan antara lain adalah upacara waktu kehamilan tujuh bulan yang disebut *tingkeban* atau juga disebut *mitoni atau selapanan*. Upacara *tingkeban* ialah upacara utama sehingga seringkali dibuat secara besar-besaran terutama bagi kehamilan pertama. Kehamilan kedua, ketiga, dan seterusnya hanya dengan *brokohan* saja atau upacara sederhana. (Nur Syam, 168)

Di Cirebon, sebagaimana hasil penelitian Muhaimin AG, menunjukkan bahwa upacara kehamilan dilakukan tiga kali. Yaitu saat usia kehamilan mencapai 4 bulan, 7 bulan, dan 9 bulan. Untuk tahapan yang pertama atau usia empat bulan kehamilan diadakan selametan atau kenduri dengan mendoakan kesehatan sang ibu dan bayi yang dikandungnya dan diadakan selametan ngupati. Selametan ini biasanya ditandai dengan ketupat dalam *brekat* (besek). Slametan berikutnya adalah saat bayi di dalam kandungan memasuki usia 7 bulan yang dinamakan dengan *mitui*, *ngrujaki, memitu*, atau *tingkeban*. Masyarakat tradisional menggambarkan bahwa setelah memasuki bulan ketujuh, dunia manusia sudah sempurna, di mana bayi sudah memilih struktur anggota badan yang lengkap, juga bersih dan bebas dari dosa. Keadaan yang bersih dan tidak berdaya ini menjadi kondisi yang sempurna dan menjadi semacam kondisi acuan bagi muslim yang bail dalam usaha spiritualnya.

Proses upacara mitui lebih rumit dari proses ngupati. Puncaknya adalah pemandian ibu hamil sebagai lambing pembersihan secara total. Air mandi yang diambil dari tujuh mata air ditampung dalam wadah yang cukup besar dan dicampur dengan tujuh macam bunga serta bahan tetumbuhan lain. Ibu hamil didudukkan di kursi; berpakaian kain batik atau kain panjang yang baru dan terbaik, untuk menutupi payudara (*kembenan*, jawa) hingga batas mata kaki. Selama permandian, kain diganti sebanyak tujuh kali. Sebuah kelapa gading muda bertuliskan ayat al-Quran dan kadang juga lukisan tokoh wayang favorit, dengan beberapa uang logam yang disisipkan di seputar permukaan kulit kelapa, diletakkan di pangkuannya, tepatnya di bawah perutnya yang membesar. Makna filosofis dari kelapa muda adalah sebagai perlambang anak yang diharapkan berwajah tampan yang tokohnya diidealkan dengan sosok lukisan wayang, hidup bahagia dan berkecukupan yang diandai dengan sisipan uang logam, serta selamat dunia-akhirat yang dilambangkan dengan ayat al-Quran. (Muhaimin AG, 202-203)

Permandian dimulai oleh seorang wanita yang merupakan tokoh sesepuh dan dianggap bijak dan salehah, serta diyakini telah berhasil membesarkan dan mendidik anak-anaknya menjadi orang baik. Dengan gayung, sesepuh tersebut menyiramkan air dari wadah ke sekujur tubuh ibu hamil, mulai dari bagian kepala. Setelah itu, sesepuh tersebut mendampingi sang suami, sementara

tugasnya dilanjutkan oleh yang lain yang pada umumnya oleh para sesepuh pria dan wanita. Prosesi pemandian berakhir begitu semua sesepuh telah mendapat giliran menyiramkan air mandi dan kain sudah mengalami tujuh kali penggantian.

Setelah permandian, emas dan permata di dalam wadah air dikelurakan, Sang suami membawa wadah yang terbuat dari tempayan ke tempat orang yang biasa lalu lalang (biasanya di perempatan jalan) dan membantingnya ke tanah. Ketika wadah tersebut hancur berkeping-keping, anak-anak dan remaja bertepuk tangan dan bersorak gembira. (Muhaimin AG, 203-204) Biasanya di dalam tempayan yang dibanting tersebut sebelumnya diisi uang recehan yang diperebutkan oleh anak-anak dan remaja yang menunggu di tempat yang akan dipilih untuk membanting tempayan tersebut.

Sementara berdasarkan hasil penelitian Nur Syam, upacara tingkeban didominasi oleh jumlah angka dua dan tujuh. Angka dua melambangkan jenis kelamin, lelaki dan perempuan, yang salah satunya akan dilahirkan, sedangkan angka tujuh melambangkan usian kandungan si *jabang bayi*. *Punar* dan *polopendem* melambangkan hasil bumi, *bucu* atau *buceng* melambangkan cita-cita yang digantungkan dan kembang setaman melambangkan suka-cita, bubur merah putih melambangkan darah perempuan dan sperma lelaki yang telah menyatu dan kelapa muda melambangkan *cengkir* (*kencenge pikir*) atau keteguhan cita-cita. (Nur Syam, 169-170)

Secara umum, upacara tingkeban ini tidak memiliki perbedaan yang menonjol. Hanya saja teknis upacara antar daerah memiliki sejumlah perbedaan sebagaimana hasil penelitian Muhaimin AG di Cirebon dan Nur Syam di Tuban yang dijelaskan di atas.

Setelah melewati ritual kenduri atau selametan *tingkeban* di usia bayi yang ketujuh bulan dan meskipun di usia tersebut si bayi telah menjadi makhluk yang lengkap, ia masih memerlukan pematangan yang proses normalnya membutuhkan waktu sekitar dua bulan, sebelum akhirnya dilahirkan di bulan ke -9. Melahirkan, khususnya kelahiran anak pertama, merupakan saat-saat genting bagi seorang wanita. Keselamatan atas dirinya dan bayinya dipertaruhkan. Agar proses melahirkan berjalan mudah, lancar, dan selamat, dan tidak terlalu menyiksa, di bulan terakhir kehamilan kepada Allah SWT dipanjatkan doa melalui slametan yang disebut *nglolosi*, yaitu membuat bubur (bubur yang terbuat dari tepung beras dan santan yang dibungkus dengan daun pisang yang kedua ujungnya terbuka. Ketika bubur tersebut diletakkan dengan posisi berdiri maka secara perlahan bubur tersebut akan keluar dengan sendirinya, filosofi ini dikaitkan dengan proses kelahiran si bayi agar mudah keluar dari perut ibunya) untuk dibagikan kepada tetangga dan keluarga. (Muhaimin AG, 204-205)

b. Upacara Kelahiran dan Pasca Kelahiran

Setelah bayi keluar dari perut ibunya dan terlahir ke dunia, maka ritual kenduri pertama adalah mengadakan selametan atau tasyakuran kecil yang disebut dengan *bancakan* (keluarga dari ibu dan bayi yang baru lahir tersebut menyiapkan nasi dan lauk pauk yang kemudian ditaruh di sebuah tempat dan dibagikan ke tetangga dan sanak famili). Lalu selametan berikutnya adalah *puputan* yang diselenggarakan saat tali pusar bayi terlepas (*puput*). Dalam selametan ini biasanya keluarga menyiapkan *sega bugana* (semacam nasi uduk) untuk para tetangga.

Upacara selanjutnya adalah pencukuran rambut bayi. Cukuran pertama adalah saat bayi telah berusia genap empat puluh hari. Untuk slametan ini dihidangkan *bubur abang putih* (bubur merah putih) pada pukul 10 pagi untuk dijadikan *bancakan*. Di malam harinya, keluarga yang cukup mampu akan mengadakan selametan resmi, yaitu akikahan (lihat dalam entri Akikah).

Jika usia anak telah mencapai usia 7 bulan (batas usia ini berbeda-beda antar satu daerah dengan yang lainnya), upacara selanjutnya adalah upacara *tedhak siten* (*mudun lema*/turun tanah). Sebuah upacara yang menandai bahwa seorang anak telah siap untuk berjalan di atas bumi dimana sebelumnya ia dilarang untuk menginjak tanah. Prosesi upacara ini juga beragam. Di sebagian daerah upacara tedhak siten ini dilakukan pada pagi hari pukul 09.00. Perangkat peralatan maupun sajian yang biasanya digunakan untuk upacara ini terdiri dari sebuah kurungan ayam yang cukup besar, tujuh macam makanan yang dibuat dari beras ketan, dan sepuluh macam makanan yang berwarna yang disebut jenang, yang terbuat dari beras ketan atau dari beras biasa. Semuanya itu diletakkan teratur dalam beberapa deret menuju sebuah tangga kecil (*anda*), yang terbuat dari batang-batang tebu. (Sulaiman, 1993: 103)

Di dalam kurungan ayam tadi juga diletakkan berbagai macam benda, seperti misalnya pensil, padi, uang logam, kadang-kadang juga kepingan emas dan sebagainya. Tentu saja tidak semua orang menyediakan sekalian benda itu kalau ia akan mengadakan upacara *tedhak siten*. Hal ini kembali lagi pada status sosial dan kondisi ekonomi dari yang punya hajat. Upacara ini juga mengundang para tetangga dan kerabat untuk turut mendoakan anak yang sedang melakukan tedhak siten dengan membaca *barzanji*. Pada saat pembacaan barzanji dalam keadaan berdiri (*mahallul qiyam*), maka si anak tersebut akan dibopong oleh seseorang yang dianggap sesepuh untuk melewati tangga yang telah disediakan.

c. Khitanan dan Pernikahan

Setelah bayi (laki-laki) telah tumbuh besar dan sudah berusia sekitar 6 atau 7 tahun maka akan diadakan upacara khitanan. Prosesinya berkisar dari perayaan sederhana atau ada pula yang penting menggelar acara biasa ala kadarnya hingga pesta besar-besaran. Hal ini tentu melihat dari sisi ekonomi keluarga si anak. (lihat dalam entri walimah)

Sedangkan untuk selametan pernikahan juga memiliki tradisi yang berbeda-beda antar satu suku dengan suku lainnya. Prosesi walimah yang digelar satu masyarakat dengan masyarakat lainnya juga bisa berbeda-beda dengan melihat status sosial dan tingkat ekonomi yang dimilikinya. (lihat dalam entri walimah)

d. Kematian

Dalam ajaran Islam, ketika seorang muslim meninggal dunia, maka diwajibkan bagi yang ditinggalkan (yang masih hidup) untuk memandikan jenazahnya, mengkafani, menshalati jenazah, membawa dan menguburkan jenazahnya untuk dikebumikan di pemakaman. Prosesi selametan kematian diadakan di rumah jenazah dari hari pertama meninggal hingga hari ke-7 dengan mengundang para tetangga dan kerabat untuk membaca tahlil dan bacaan-bacaan lainnya yang dihadiahkan kepada si mayyit. Pada selametan atau kenduri hari ke-3 dan hari ke-7, makanan dan brekat disediakan oleh keluarga yang ditinggalkan untuk dibagikan kepada orang yang datang mengikuti tahlil. Selanjutnya upacara selametan diadakan kembali pada hari ke-40, 100 hari, dan 1000 hari. (Muhaimin AG, 220-221)

Setelah 1000 hari, biasanya akan diadakan selametan di setiap tahunnya. Penentuan hari di selametan terakhir ini hasil kesepakatan keluarga. Sedangkan bila yang meninggal adalah seorang tokoh agama (Kiai) acara terakhir ini disebut haul. Dan diadakan dengan cukup besar. (lihat dalam entri Haul)

2. Kenduri Hari Besar Islam

Tradisi kenduri atau selametan dalam masyarakat Jawa tidak hanya terbatas pada ritus peralihan atau siklus kehidupan. Dalam memperingati hari-hari besar Islam juga dilakukan upacara-upacara tertentu. Misalnya

upacara awal bulan syuro (Muharam). Upacara di bulan ini ialah upacara tompo tahun, yaitu menandai pergantian tahun. Ini hanya upacara selametan biasa sekadar mengundang tetangga –dan tanpa keruwetan yang berarti. (Nur Syam, 180)

Selain bulan syuro atau muharam, beberapa bulan lain juga dilakukan upacara tertentu. Misalnya di bulan Sapar (Shofar) bagi keluarga yang memiliki rejeki biasanya mengadakan selametan *apeman*. Yaitu membuat apem dan membagikannya ke tetangga dan sanak saudara. (Lihat dalam entri Apem). Di bulan mulud (Rabiul Awwal) mereka mengadakan maulidan yang melibatkan semua masyarakat untuk turut serta membaca maulid Nabi yang diselenggarakan di musolla atau masjid. Upacara megengan, upacara yang menandai masuknya bulan puasa juga bagian dari kenduri hari besar Islam.

3. Kenduri Nyadran atau Sedekah Laut

Upacara ini dilakukan untuk menandai masa awal musim penangkapan ikan setelah masa paceklik, sehingga dengan upacara ini diharapkan membawa berkah agar penangkapan ikan mendapatkan hasil yang sangat baik. Upacara ini disebut juga babakan atau permulakan atau masa awal. (Nur Syam, 183) Upacara ini dilakukan oleh masyarakat pesisir yang memang mata pencahariannya adalah sebagai nelayan.

[Saifuffin Jazuli]

Sumber Bacaan:

Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, Depok: Pustaka IMaN, 2012
Koentjaraningrat, *Ritus Peralihan di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993, cet. II
Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, Ciputat: Logos, 2002, cet. II
Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005
Sutiyono, Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis, Jakarta: Kompas, 2010
http://www.antara.co.id/arc/2008/4/27/kenduri-kematian-bukan-pengaruh-hindu-budha

Kentongan

Arti Kata dan Sejarahnya

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, kentongan atau kentung-kentung sebagai bunyi-bunyian yang berasal dari bambu atau kayu berongga, dibunyikan atau dipukul untuk menyatakan tanda waktu atau tanda bahaya atau mengumpulkan massa. Dinamakan kentongan atau kentungan sehubungan dengan bunyinya "thung, thung" (dalam bahasa Jawa). Selain itu, menurut buku Ensiklopedi Umum menyebutkan hal serupa dengan Kamus Umum Bahasa Indonesia, bahwa kentongan terbuat dari kayu atau bambu dengan panjang yang berbeda-beda di tengah-tengahnya terdapat alur/rongga memanjang. Jika kentongan dipukul dengan pasangannya tongkat pemukul, udara di dalamnya akan beresonansi, sehingga dapat menimbulkan suara (F. Sumiyati, 2011: 4). Dalam sejarahnya, orang-orang dahulu menggunakan kentongan yang terbuat dari bambu untuk memanggil warga masyarakat agar berkumpul dalam suatu tempat. Sedangkan sejarah awal munculnya kentongan serta siapa yang pertama kali menemukan atau menciptakan kentongan belum ada ditemukan tulisan yang membahasnya. Oleh karena itu, perdebatan teologis dalam persoalan penggunaan kentongan di mushalla atau masjid menjadi tak terelakkan.

Menurut Denys Lombard (Jilid 2, 2005:219), salah satu kesulitan dalam melakukan penelitian pengaruh kebudayaan lain terkait pola arsitektur masjid di Nusantara adalah adanya fakta bahwa tidak ada satu model tunggal masjid di sepanjang pesisir Jawa. Meski demikian, tampaknya ada beberapa ciri khas yang umum yaitu; adanya suatu serambi lebar (teras masjid) di depan ruang shalat dan terutama adanya kebiasaan untuk memanggil umat untuk melakukan salat dengan sebuah kentongan yang terbuat dari kayu nakus. Kentongan-kentongan yang ada di Jawa ini, bagi Lombard, mengingatkan pada muyu-muyu tertentu, melihat bentuknya yang seperti ikan; dan beberapa motif hiasan di masjid Sendang Duwur dan di Mantingan – seperti daun seroja dan gunung dengan karang-karang tegak lurus- langsung diilhami oleh contoh-contoh Cina.

Bentuk dan Fungsi Kentongan

Bentuk kentongan bermacam-macam. Dari kentongan dengan ukuran kecil yang biasa dipasang di pos ronda hingga kentongan yang berukuran cukup besar yang dipasang di serambi musholla atau masjid. Kentongan dengan ukuran kecil biasanya terbuat dari bambu tua. Bagian yang diambil cukup satu ruas. Di antara ruas ini kemudian diberi lubang sekitar 2 hingga 4 cm memanjang hampir sepanjang ruas bambu. Karena bagian dalam bambu itu hampa, maka lubang persegi memanjang itu akan menimbulkan efek bunyi yang keras ketika dipukul. Sedangkan kentongan dengan ukuran besar biasanya terbuat dari batang pohon jati atau nangka. Pembuatan kentongan jenis ini cukup rumit. Bagian dalam dari batang pohon harus dikeluarkan sehingga membentuk ruang dan menyisakan celah lebar. Panjangnya tergantung besar dan panjang batang pohon kayu yang hendak dijadikan kentongan (A. Khoirul Anam, jilid 3, 2012: 168).

Dalam sejarahnya, kentongan digunakan sebagai alat komunikasi warga masyarakat guna menandakan adanya kegiatan. Awalnya

http://zakyz88.blogspot.co.id/2011/02/kentongan.html

kentongan digunakan sebagai alat pendamping ronda, sebagai tanda apabila ada maling atau bencana alam (banjir, tanah longsor, gempa, dll). Saat ini kegunaan kentongan semakin bervariatif, kentongan digunakan untuk pemanggil agar masyarakat berkumpul di suatu tempat untuk tujuan tertentu. Petani menggunakan kentongan untuk mengusir hewan yang merusak tanamannya. Selain itu suara kentongan yang khas membuat kentongan dikenal sebagai salah satu alat musik tradisional.

Dari *Papakem* Cirebon kita mendapatkan catatan bahwa kentongan atau titir sebagai alat komunikasi. Kentongan atau titir pada umumnya ditempatkan dekat alun-alun atau dekat balai desa. Penduduk setempat bila mendengar bunyi titir atau kentongan sudah paham bahwa saat itu terjadi huru-hara. Dalam papakem Cirebon juga disebutkan bahwa jika terjadi suatu huru-hara, misalnya pembunuhan atau perampokan yang mengganggu penduduk, maka kentongan akan dibunyikan yang kemudian melaporkan kejadian kepada seorang *Jaksa Tuduh* (*jaksa pepitu*). Apabila ada kejadian dan seseorang membunyikan kentongan tetapi tidak segera melaporkan kejadian tersebut kepada Jaksa Tuduh, yang bersangkutan akan kena denda (Marwati Djoened Poesponegoro, jilid 3, 2008: 236).

Dahulu, di berbagai daerah kentongan berfungsi bermacam-macam.Kentongan difungsikan sebagai pemanggil masyarakat untuk melakukan kegiatan gotong royong ,memberitahukan kabar baik maupun kabar buruk, meminta bantuan tetangga sekitar, atau bahkan difungsikan sebagai ritual adat istiadat seperti munculnya gerhana matahari, acara penyambutan pernikahan, dan acara-acara adat lainnya.

Di dalam kentongan terdapat banyak sekali filosofi dan makna hidup di dalamnya, sebenarnya apa saja sih filosofi yang terdapat dalam kentongan? Berikut beberapa filosofi yang terdapat dalam kentongan:

Tentang Menyatukan

Kentongan yang hanya terbuat dari sebilah bambu, dapat mengumpulkan masyarakat, membuat masyarakat berkumpul hanya dari bunyi yang dihasilkan dari pukulan sederhana. Masyarakat dapat bersilaturahmi ketika kentongan dipukul, masyarakatpun dapat lebih peka terhadap isu sosial yang ada di daerahanya. Kentongan itu menyatukan, bukan hanya memanggil dan memukul saja.

Tentang Kebersamaan

Berawal dari kentongan yang dipukul dan menghasilkan bunyi itulah, didengar masyarakat sekitar di dekatnya pasti akan menghampirinya, sehingga menimbulkan suatu kumpulan yang dapat digunakan dalam memecahkan sesuatu masalah untuk mencapai mufakat. Dari kebersamaan itu juga kita dapat menghargai orang lain, terjauhkan dari hal-hal yang negatif, dan sebagainya.

Tentang Informasi

Seperti yang sudah dijelaskan diawal, kentongan dapat memberitahukan kabar

baik maupun kabar buruk. Dan tentunya dari sebuah kentongan saja kita dapat menggali informasi yang lebih akurat tentang apa yang terjadi. Jika kentongan dipukul dan mengajak masyarakat untuk berkumpul, orang yang memukul tersebut dapat memberikan informasi apa adanya.

Sedangkan kentongan yang dipasang di serambi musholla atau masjid fungsinya adalah sebagai penanda masuk waktu shalat, buka puasa, sahur, atau undangan berkumpul. Selain kentongan, alat penanda kegiatan keagamaan yang diletakkan di serambi masjid adalah bedug. Biasanya kentongan ditabuh terlebih dahulu kemudian disusul dengan memukul bedug. Sesudah itu adzan pun dikumandangkan.

Sumbangsih dari Beragam Budaya

Asal usul tradisi kentongan tidak diketahui secara pasti. Apakah ia berasal dari hasil kreativitas masyarakat pribumi atau merupakan sumbangan dari tradisi dan budaya luar. Konon, Sejarah budaya teknologi kentongan sebenarnya dimulai sebenarnya berasal dari legenda Cheng Ho dari Cina yang mengadakan perjalanan dengan misi keagamaan. Dalam perjalanan tersebut, Cheng Ho menemukan kentongan ini sebagai sarana komunikasi ritual keagamaan. Penemuan kentongan tersebut diboyong ke China, Korea, & Jepang. Kentongan telah ditemukan sejak awal masehi. Tiap-tiap daerah pastinya mempunyai peristiwa penemuan yang berlainan dengan nilai sejarahnya yang tinggi. Di Nusa Tenggara Barat, kentongan ditemukan di kala Raja Anak Besar Agung Ngurah yg berkuasa kurang lebih abad XIX menggunakannya buat menyatukan massa. Di Yogyakarta kala musim kerajaan Majapahit, kentongan Kyai Gorobangsa tidak jarang dimanfaatkan yang merupakan pengumpul penduduk.

Perdebatan Hukum Penggunaan Kentongan di Masjid

tidak semua umat Muslim di Indonesia menerima kehadiran bedug dan kentongan di masjid-masjid.Tradisi penggunaan kentongan sangat akrab dengan tradisi warga jamiyyah Nahdlatul Ulama (NU), tapi tidak bagi sebagian kelompok muslim lain yang menganggapnya sebagai bid'ah. Perdebatan mengenai penggunaan bedug dan kentongan ini sempat menjadi perdebatan hangat di kalangan Islam tradisional dan modernis. NU sendiri, pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin Kalimantan Selatan tahun 1936, kembali mengukuhkan penggunaan bedug dan kentongan di masjid-masjid karena diperlukan untuk syiar Islam. Perdebatan itu, selain soal-soal lainnya, masih mengemuka pada 1950-an dan 1960-an.

Abdurrahman Wahid (2006: 235-236) memaparkan tentang perdebatan antara Kiai Hasyim Asy'ari dan Kiai Faqih Maskumambang perihal hukum penggunaan kentongan di Masjid dalam terbitan perdana sebuah jurnal ilmiah bulanan Nahdlatul Ulama, yang diterbitkan pada 1928 dan bertahan sampai tahun 60-an, KH. M. Hasyim Asy'ari menuliskan fatwa: bahwa kentongan (alat dari kayu yang dipukul hingga ber-bunyi nyaring) tidak diperkenankan untuk memanggil shalat dalam hukum Islam. Dasar dari pendapatnya itu adalah kelangkaan hadits Nabi; biasanya disebut sebagai tidak adanya teks tertulis (*dalil naqli*) dalam hal ini. dalam penerbitan bulan berikutnya, pendapat tersebut disanggah oleh wakil beliau, Kyai Faqih dari Maskumambang, Gresik, yang menyatakan bahwa kentongan harus diperkenankan, karena bisa dianalogikan atau di-giyas-kan kepada beduk sebagai alat pemanggil shalat. Karena beduk diperkenankan, atas adanya sumber tertulis {dalil naqli) berupa hadits Nabi Muhammad SAW mengenai adanya atau dipergunakannya alat tersebut pada zaman Nabi, maka kentongan pun harus diperkenankan. Segera setelah uraian Kyai Faqih Maskumambang itu muncul, KH. M. Hasyim Asy'ari segera memanggil para ulama se-Jombang dan para santri senior beliau untuk berkumpul di pesantren Tebu Ireng, Jombang. Ia pun lalu memerintahkan kedua artikel itu untuk dibacakan kepada para hadirin. Setelah itu, beliau menyatakan mereka dapat menggunakan salah satu dari kedua alat pemanggil itu dengan bebas. Yang beliau minta

hanyalah satu hal, yaitu hendaknya di Mesjid Tebu Ireng, Jombang kentongan itu tidak digunakan selama-lamanya. Pandangan beliau itu mencerminkan sikap sangat menghormati pendirian Kyai Faqih dari Maskumambang tersebut, dan bagaimana sikap itu didasarkan pada "kebenaran" yang beliau kenal.

Kentongan di Era Teknologi

Derasnya laju perkembangan teknologi turut memengaruhi keberadaan kentongan di musholla dan masjid-masjid. Teknologi pengeras suara di beberapa masjid di sejumlah daerah dianggap lebih efektif sebagai pengganti bunyi kentongan dan bedug. Pada titi ini, tradisi kentongan dan bedug yang telah lama menjadi ciri khas Islam di Nusantara mulai terkikis. Meski demikian, di sejumlah masjid di daerah kentongan dan bedug masih tetap ada dan digunakan sebagai penanda masuknya waktu shalat dan kegiatan keagamaan lainnya.

[M. Jamaludin]

Sumber Bacaan

Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta : The Wahid Institute, 2006

Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*: Jaringan Asia, jilid II, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996

A.Khoirul Anam, *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama* Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014

F. Sumiyati, *Makna Lambang dan Simbol Kentongan dalam Masyarakat Indonesia*,

Marwati Djoened Poeponegoro & Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008

http://historia.id/budaya/taktaktak-dung-ini-sejarah-bedug

http://www.beritasatu.com/hiburan/201941-bedug-bermula-dari-alat-komunikasi-hingga-menjadi-alat-bermusik.html

http://muspen.kominfo.go.id/index.php/berita/281-filosifi-kehidupan-dalam-kentongan

http://kentongandotnet.blogspot.co.id/2016/05/sejarah-kentongan-ternyata-sejauh-ini.html

Keris

Benda tajam terbuat dari besi dengan rupa khusus sesuai dengan kemauan pembuatnya. Pembuat keris disebut empu. Teknologi keris bukan semata-mata seni atau budaya, tetapi juga sains. Dalam kehidupan modern dan global saat ini, pewarisan keris sebagai budaya Indonesia sudah ditetapkan badan dunia, UNESCO melalui pengakuannya pada tanggal 25 Nopember 2005. Dengan pengakuan UNESCO tersebut, maka keris Indonesia merupakan karya agung warisan kemanusiaan yang harus dilestarikan. Dalam konteks Islam di Nusantara, keris pernah menjadi salah satu alih media pada era Sunan Giri. Saat itu, Sunan Giri bersama para muridnya sedang berdakwah dengan penanya, tetapi karena sesuatu hal, Sunan Giri mengubahnya menjadi keris yang dapat menyelamatkan umat. Beberapa keris yang bersentuhan dengan dakwah para wali, antara lain, keris Kyai Carubuk milik Sunan Kalijaga.

Sudut Keilmuan Keris

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, keris adalah senjata tajam bersarung, berujung tajam dan bermata dua, bilahnya ada yang lurus dan ada yang berkelok-kelok. Dalam arti lain, keris adalah senjata tikam termasuk dalam belati, berujung runcing dan tajam pada kedua sisinya.

Dari segi keilmuan, "keris" adalah benda seni yang meliputi seni tempa, seni ukir, seni pahat, seni bentuk dan dan seni perlambang. Oleh karena itu, terdapat beberapa jenis istilah keris, seperti keris pusaka dan keris biasa. Keris pusaka itulah yang sering menjadi perbincangan peradaban Nusantara, mulai pra Majapahit hingga saat ini. Contoh keris pusaka adalah keris kyai Sangkelat atau kyai Ageng Puworo, awalnya keris ini diperuntukkan Sunan Ampel, tetapi karena tidak sesuai pesanan, maka keris itu diberikan kepada Prabu Brawijaya V.

Keris Pusaka dan Fungsinya

Berbeda dengan senjata lainnya, keris selalu dikaitkan dengan sang pembuatnya, terutama keris pusaka. Empu Keris Pusaka tidak mungkin membuat karya keris tanpa tujuan, dan semua tujuannya untuk kebaikan. Di Jawa, hampir semua keris pusaka dibuat karena permintaan sang penguasa, kerabat kerajaan, atau atas dasar kemauan sendiri. Para empu berkarya untuk tujuan *mamayu-hayuning bawana* yaitu memenuhi dan memelihara kesejahteraan manusia dalam mengarungi kehidupan (Purwadi dalam Waluyo: 84).

Fungsi keris pusaka sesuai dengan daya yoni. Keris semacam itulah yang membedakan dengan keris biasa, tanpa daya yoni. Biasanya keris pusaka tersebut sebagai wadah wahyu,

dimana sebenarnya yoni keris itu berasal dari Tuhan. Bedanya, jika wahyu berasal dari sabda Tuhan, maka wahyu keris itu hasil dari jerih payah dan laku tapa brata sang empu. Dalam lingkungan keraton, keris pusaka dapat menjadi tanda kebesaran, tanda jabatan, dan tanda pangkat serta kelengkapan pakaian resmi, barang pusaka yang dipuja. Keris pusaka dapat dipahami secara diakronis untuk membangun jembatan legitimasi antara penguasa kerajaan sebelumnya dengan penguasa kerajaan baru. Sejak zaman dinasti Mataram, keris pusaka berfungsi sebagai simbol kekuasaan dan kedaulatan atas wilayah. Makna dan fungsi keris pusaka dalam mendukung legitimasi kekuasaan raja semacam itu dipelihara melalui ritual siraman pusaka.

Fungsi lain keris bagi masyarakat Jawa antara lain dapat digunakan untuk menghindarkan serangan wabah penyakit, mala petaka, hama tanaman, menyingkirkan dan menangkal gangguan makhluk halus.

Sebutan "kyai" dan "nyai" pada keris pusaka karena di dalamnya mempunyai daya yoni. Daya kekuatan itu dianggap sebagai pribadi yang hidup. Oleh karena itu keris juga perlu sesajian tertentu, dibersihkan, dan "dimandikan", sebagaimana perlakuan manusia terhadap makhluk hidup yang memerlukan makan dan kebersihan badan. Praktik semacam itu orang yang merawat keris pusaka adalah orang yang melakukan ritual penghayatan suatu doa dan harapan.

Dalam konteks sekarang, keris seringkali hanya sebagai benda pusaka yang bersifat turun temurun dalam keluarga, sebagaimana naskah kuno yang disimpan para pewaris naskah. Keris menjadi benda yang sangat mahal harganya.

Sejarah Keris

Di Nusantara, keris dikenal sejak abad ke-6 Masehi. Keris terbuat dari besi, baja, dan bahan pamor. Sebelum keris, senjata atau pusaka orang Jawa, seperti disebut dalam *Serat Pustaka Raja Purwa*, antara lain trisula, limpung, musara, lori, bajra, kretala, alu-alu, alugara, sarampang, gada, palu, busur, gayur, calimprit, berang, rajang, karangtang, dan luyang. Nenek moyang orang Jawa pada umumnya beragama Hindu atau Budha, tetapi belum ada bukti bahwa budaya keris berasal dari India, atau Negara lain. Dalam sejarahnya, tidak ada senjata berpamor dari India. Dalam cerita Mahabrata dan Ramayana juga tidak dijumpai ada keris, kecuali setelah cerita itu diadaptasi orang Jawa dalam wayang, maka Arjuna memiliki keris bernama keris Kyai Pulanggeni dan Kyai Pasopati.

Keris juga selalu dikaitkan dengan lambang maskulinalitas (laki-laki) dan kekuasaan. Raja-raja di Jawa (Yogyakarta dan Surakarta) dalam penobatannya selalu tidak lepas dari keris pusaka sebagai penanda kekuasaannya. Di Bali, seperti disebut dalam *Babad Buleleng*, kekuatan dan legitimasi sang raja dan kerajaannya terletak pada kepemilikan keris yang digambarkan sebagai '*pasupati astra*' yaitu senjata sakti yang diberikan dewa Siwa ke Arjuna (Waluyo: 69).

Pada masa Sunan Giri juga diceritakan pernah membuat keris dan langsung berfungsi pada saat itu, dengan caranya sendiri, seperti disebutkan dalam *Serat Centhini*:

(1) *Sang Prabu utusan gupuh, Gadjah Mada kyana patih, kinen lumampah priyangga, mukul perang ing Giri Gresik, tan cinatur lampahira, wus prapta jajahan Giri.*

(2) *Gegere kadya pinusus, kang katjarang samnya ngeli, minggah Giri Prawata, jeng Sunan Giri marengi, anyerat manedhak Qur'an, kagyat mireng swaraning.*

(3) *Tiyang alok mungsuh rawuh, sumedya ngrisak ing Giri, kalam ingkang kagem nyerat, anulya binucal aglis, andodonga ing Pangeran, sinembadan ing sakapti.*

(4) *Kalam lajeng dadya dhuwung, cumlorot ngamuk pribadi, pra wadya ing Majalengka, kathah ingkang angemasi, sakantune kang palastra, pra samya lumayu nggendring.*

(5) *Mantuk marang Majalangu, sawusira mengsah gusis dhuwung wus wangsul pribadya, sumeleh ing ngarsaneki, panyeratan Sang Pandhita, sarta akukuthah getih.*

(6) *Kagyat ri sang amanengkung, miyat dhuwung kuthah getih dahat panalanganira, dyan dodonga mring Hyang Widi, mugi Allah ngapuntena, solah amba ingkang sisip.*

(7) *Sang pandhita ngandika rum, marang ing waadyanireki, kabeh padha piyarsakna, myang aneksanana sami, katgeki sunwehi aran Si Kalam Munyeng prayogi.*

Terjemahannya:

(1) Sang Prabu segera mengirim utusan, Patih Gadjah Mada (bukan Gadjah Mada zaman Hayam Wuruk), disuruh langsung memimpin, memukul perang Giri Gresik, tidak diceritakan bagaimana di jalan, sudah sampai di daerah kekuasaan Giri.

(2) Geger seperti badai, yang diterjang lari, naik ke Giri Prawata, Kanjeng Sunan Giri yang sedang menulis Al-Qur'an, kaget mendengar suara.

(3) Orang-orang berteriak kedatangan musuh, hendak merusak Giri, pena yang dipakainya menulis, segera dilempar dan berdoa kepada Tuhan dan terkabul

(4) Pena menjadi keris, berkelebat mengamuk sendiri, para prajurit Majapahit, banyak yang tewas, selain yang mati, lari terbirit-birit.

(5) Kembali ke Majapahit. Setelah musuh bersih, keris kembali sendiri, berhenti di tempat penulisan, sambil berlumuran darah.

(6) Terkejut Sunan Giri, melihat keris berlumuran darah, menyesal batinnya, kemudian berdoa kepada Allah, memohon ampunan karena merasa bersalah.

(7) Sunan Giri berkata kepada seluruh pengikutnya, wahai semua ketahuilah dan jadilah saksi, keris ini aku beri nama *Kyai Kalamunyeng*, "pena mengamuk"

Melihat tuturan dalam *Serat Centhini* di atas, keris juga pernah dibuat dan dipergunakan Sunan Giri untuk mempertahankan diri, sekalipun dalam kondisi darurat. Keris seperti Kyai Kalamunyeng ini, ternyata sudah ada sebelumnya, antara lain Keris Mpu Gandring yang sangat terkenal pada masa Kerajaan Singhasari (1222-1294). Awalnya keris itu dipesan oleh Ken Arok untuk membangun Kerajaan Singhasari di Tumapel. Keris terkenal lainnya yaitu Keris Kyai Setan Kober (milik Arya Penangsang, murid Sunan Kudus, Jakfar Shadiq), Keris Kanjeng Kyai Ageng Sengkelat atau Kyai Ageng Puworo (Mpu Supa, santri Sunan Ampel), Kyai Nagasasra dan sabuk inten, dan Keris Kyai Carubuk (keris milik Sunan Kalijaga).

Keris biasanya dibuat dengan cara dan tujuan tertentu, seperti beberapa nama keris di atas. Dilihat dari cara dan niat pembuatannya, keris dapat dibagi atas dua golongan besar, yaitu keris ageman dan tayuhan. Keris Ageman itu hanya mementingkan keindahan eksoteris. Keris tayuhan itu lebih mementingkan tuah atau kekuatan gaib isoteris.

Ada juga keris yang memang benar-benar untuk membunuh orang, seperti keris yang dulu dipakai algojo untuk melaksanakan hukuman terpidana mati dan untuk para prajurit. Akan tetapi, kegunaan keris sebagai alat pembunuh itu lebih bersifat seremonial dan khusus, seperti keris Kanjeng Kyai Balabar milik Pangeran Puger. Keris-keris jenis ini disebut sebagai sifat kandel, yakni untuk menambah keberanian dan rasa percaya diri pemilik keris.

Masa Depan Per-keris-an

Sesuai dengan perkembangan zaman, keris takkan lekang waktu. Sejak masa era menggapai kemerdekaan hingga saat mengisi kemerdekaan, keris ternyata mampun bertahan. *Pertama*, secara akademik, keris masih dapat dijadikan perumpamaan dalam ajaran tasawuf di Jawa. Zoetmulder (1990: 336) dalam penjelasannya tentang suluk Jawa, menggunakan perumpamaan keris dan sarung (tempatnya), disetarakan dengan wayang dan dalang. Perumpamaan tersebut berkaitan dengan gambaran Tuhan dan manusia, manunggal atau tidak, serta kemanunggalan dalam perlawanan.

Kedua, keris masih menjadi simbol keberanian pada era kolonial. Salah satu contohnya, Pangeran Diponegoro sebagai salah seorang Pahlawan Nasional yang menggunakan keris pada masa perjuangan melawan kolonial. Keris kecil, cundrik yang sering dibawa Pangeran Diponegoro bernama Keris Sarotaman, hasil khalwat dan diberi keris oleh Ratu Kidul. Cundrik ini diporelah setelah Pangeran Diponegoro mandi di Parangtritis, lalu bersandar di sebuah batu (Watu Gilang) di Parangkusuma, dan mendengar suara tanpa wujud dari Kanjeng Ratu Kidul yang mengingatkan Diponegoro jangan mau menerima apapun jabatannya dari Belanda sebagai penjajah. Setelah suara itu hilang jatuhlah sinar putih membawa senjata cundrik. Dengan cundrik itu semangat Pangeran Diponegoro semakin membara.

Ketiga, keris dapat menjadi benda unik, khas milik bangsa Indonesia. Contohnya, keris sebagai souvenir yang khas dari Indonesia. Presiden Soekarno pernah melakukan itu pada tahun 1960 untuk Fidel Castro di Kuba.

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*, Jakarta: Gramedia, 2005, cet. III. (Bagian I-III).

Hariwijya, M. *Islam Kejawen*: *Sejarah, Anyaman Mistik, dan Simbolisme Jawa*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.

Solikhin, K.H. Muhammad. *Kanjeng Ratu Kidul dalam Perspektif Islam Jawa*. Jakarta: Narasi, 2009

Wahyudi, Agus. *Serat Centini 1: Kisah Pelarian Putra Putri Sunan Giri Menjelajah Nusa Jawa*. Yogyakarta: Cakrawala, 2015

Waluyo Wijayatno dan Unggul Sudradjat (edit.), *Keris dalam Perspektif Keilmuan*, (PPPK BPSDKP Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2011)

Kerudung

Kerudung adalah kain penutup kepala perempuan. Ia berasal dari kata "*kudung*" atau "*tudung*" yaitu sesuatu yang dipakai untuk menutup kepala perempuan. Mendapatkan awalan *ke-r* sebagai ungkapan yang bermakna mempunyai sifat menutup atau menyelubungi kepala.

Ide menutup kepala ini merujuk pada standar kesopanan yang dibentuk oleh nilai-nilai kultural dan keagamaan serta pada tingkat tertentu estetika yang terus berubah. Kerudung yang dibuat dari kain tipis segitiga ataupun selendang segi empat biasanya menempel di kepala dan menjulur hingga ke bagian dada. Kerudung oleh sebagian pemakainya digunakan untuk kegiatan-kegiatan keagamaan seperti pengajian, majelis ta'lim, kenduri, atau pertemuan perempuan kalangan santri.

Dalam perkembangannnya, istilah kerudung sering dipertukarkan dengan jilbab. Padahal konsep jilbab di tempat asalnya merujuk pada pakaian yang menutup seluruh tubuh. Bukan hanya bagian kepala. Menurut Fadwa El-Guindi, konsep jilbab sesungguhnya mengacu pada jubah longgar yang panjang dengan ukuran lengan baju yang lebar.

Baik jilbab maupun *khimar* (penutup kepala) dicelup ke dalam warna yang keras dan kuat (seperti biru laut, coklat, atau abu-abu) serta terbuat dari bahan tebal dan tidak tembus cahaya. Perempuan yang memilih kostum jenis ini biasanya tidak bermake-up, tidak pernah mengenakan warna terang atau pakaian ketat yang menampakkan lekuk tubuhnya. Terkadang penggunanya melengkapinya dengan sarung tangan.

Kerudung Sebagai Status Kelas

Di masa awal Indonesia modern, perempuan yang mengenakan kerudung cenderung menunjukkan kelas santri. Baik pelajar puteri dan ibu nyai di pesantren atau madrasah mengenakan pakaian penutup kepala ini ketika melakukan berbagai aktivitas. Pada masa pemerintahan Sukarno, ibu-ibu yang tergabung dalam gerakan wanita Muslimat Nahdlatul Ulama (NU) bahkan mengenakan kerudung yang diikatkan pada leher sambil memanggul senjata saat berlatih militer. Hal ini juga nampak pada ibu-ibu yang tergabung dalam organisasi Aisyiah sebagai organisasi sayap perempuan Muhammadiyah. Kerudung dalam hal ini merupakan cara santri menampilkan kesalehannya dan membedakan mereka dari kelas sosial yang lain.

Praktek berkerudung juga terlihat pada Ibu Fatmawati, istri Presiden Pertama Republik Indonesia. Dalam berbagai peristiwa penting, Fatmawati mengenakan kerudung tradisional yang longgar dan sederhana. Tampilan semacam ini oleh banyak pihak sering dilihat sebagai simbol wanita nasionalis. Dalam konteks kekinian, gaya berkerudung semacam ini masih dikenakan oleh sebagian perempuan Muslim, meski sudah tergolong klasik. Ibu Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid dan puterinya Yeni Wahid cenderung memakai kerudung jenis ini.

Paduan kerudung dan kebaya di masa lalu menjadi penanda menyatunya Islam dan budaya lokal. Unsur kerudung yang merupakan ciri khas muslimah santri dan pakaian khas perempuan Jawa menyatu menjadi entitas penting yang mengisi perubahan

kultur berpakaian dimana perempuan Jawa sebelumnya mengenakan *kemben* alias kain penutup dada.

Kerudung Sebagai Gerakan Politik

Sejak rezim Suharto mencurigai dan menekan kelompok Islam, gerakan dakwah di masjid-masjid dan kampus sekuler sangat gencar dilakukan. Materi-materi dakwah tidak hanya berkaitan dengan fikih ibadah dan mu'amalah, tetapi juga mendorong bentuk "kesalehan superfisial" sebagai idealisasi dari masyarakat Muslim yang sempurna. Seruan-seruan para penceramah terkait isu ini kemudian disikapi dengan munculnya sejumlah siswi sekolah menengah yang mengenakan kerudung di sekolah-sekolah umum. Sebagai praktek yang tidak lazim masa itu, para siswi yang berkurudung mendapatkan berbagai intimidasi dari lingkungan sekitarnya, termasuk teman sebaya, guru, dan kepala sekolah.

Perempuan berkerudung sebelum kemerdekaan di Minangkabau.
Sumber: http://www.rajawow.com/2015/03

Situasi sosial dan politik masa Orde Baru yang membatasi gerak kelompok-kelompok Islam tercermin pada peraturan tentang seragam Sekolah Menengah. Melalui Surat Keputusan Dirjen Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Dikdasmen) No. 052/C/Kep/D 82, banyak pengelola sekolah menggunakannya sebagai landasan formil untuk melarang siswi yang mengenakan kerudung di sekolah. Sejumlah demonstrasi anak-anak berkerudung di berbagai tempat terjadi menyusul berbagai kasus intimidasi yang semakin gencar di sekolah umum. Kerudung pada masa gejolak politik ini sering dipertukarkan dengan istilah jilbab.

Seiring dengan perubahan haluan politik rezim penguasa dari kelompok Abangan-Kristen ke kelompok Islam, kebijakan negara pun berubah. Kontrol terhadap seragam sekolah menjadi lebih longgar dengan terbitnya pedoman pakaian seragam sekolah No. 100/C/Kep/D/1991. Peraturan ini pada tingkat tertentu menjadi penanda mencairnya ketegangan antara negara dan kelompok-kelompok Islam.

Kerudung Sebagai Mode Pakaian

Ketika negara telah menunjukkan semangat akomodatif terhadap aspirasi kelompok-kelompok Islam, kampanye penggunaan kerudung dalam paket busana muslim semakin gencar. Sejumlah selebritis dikerahkan untuk memperagakan kerudung dengan berbagai mode dan tampilan. Dalam berbagai acara *fashion show* busana Muslim, aneka kerudung ditampilkan dalam rangka menarik minat berbagai segmen perempuan Muslim. Pada saat yang sama, industri fashion juga menawarkan banyak alternatif kerudung berikut perlengkapannya sehingga mendorong banyak konsumen pakaian hijrah dari pakaian ala Barat ke busana muslim.

Gairah industri *fashion* direspons dengan gairah konsumen Muslim yang terus tumbuh. Produksi busana Muslim sejak periode awal reformasi hingga pemerintahan Jokowi begitu pesat menyusul semakin banyaknya

perempuan yang memilih berkerudung dalam aktifitas kesehariannya. Pada tahap ini, hubungan antara praktek berkerudung dengan keberagamaan atau kesalehan sudah semakin longgar. Motif perempuan yang mengenakan busana Muslim tidak lagi melulu didasarkan pada semangat menjalankan agama, tetapi juga pertimbangan-pertimbangan pragmatis yang manusiawi. Misalnya, mereka merasa bisa tampil lebih rapih dan cantik dengan balutan kerudung yang menghiasi busana kesehariannya.

Perkembangan busana muslim yang demikian pesat menyebabkan munculnya tarik menarik kepentingan bisnis di satu sisi dan upaya pencarian kriteria kerudung syar'i. Fenomena kerudung gaul yang banyak digandrungi anak-anak muda telah mendapat kritikan dari kalangan muslim konservatif yang risih dengan kecenderungan berkerudung tetapi dengan pakaian yang ketat atau membentuk tubuh. Istilah kerudung yang sering dipertukarkan dengan jilbab menemukan label tersendiri yang dilekatkan pada pengguna kerudung gaul yang mengkombinasikan gaya berpakaian Barat yang menonjolkan bentuk tubuh dengan sebutan *jilboob*.

Kerudung Sebagai Pilihan Berpakaian Muslimah

Gelombang Islamisasi pada tingkat permukaan ditandai dengan menguatnya simbol-simbol keagamaan superfisial yang tergolong baru dalam jejak rekam Islam nusantara. Para pendakwah sufistik seringkali kurang menaruh perhatian pada keberagamaan simbolik, tetapi lebih menekankan kepada keberagamaan yang esensial dan berorientasi pada wilayah esoterik.

Di kalangan ulama nusantara kontemporer, persoalan pakaian perempuan ini juga dipandang sebagai sesuatu yang tidak pasti atau tidak tegas (*dzanni*). Sehingga anjuran mengenakan kerudung (*khimar*) tidak bisa dianggap setara dengan kewajiban agama lainnya. Menurut Husein Muhammad, konsep busana muslim bukan melulu terminologi

Sumber: http://www.rajawow.com/2015/03/inilah-sejarah-hijab-di-indonesia.html

agama, tetapi lebih cenderung terminologi sosial budaya. Dalam pandangan kyai senior ini, perintah menutup aurat memang perintah agama, tetapi batasan mengenai aurat adalah ditentukan olehpertimbangan-pertimbangan kemanusiaan dalam berbagai aspeknya. Untuk itu, dalam menentukan batas aurat, baik untuk laki-laki maupun perempuan diperlukan mekanisme tertentu yang akomodatif dan responsif terhadap segala nilai yang berkembang di masyarakat sehingga dalam tingkat tertentu batasan itu bisa diterima oleh sebagian besar komponen masyarakat. Tetapi Kyai Husein juga mewanti-wanti bahwa pertimbangan *khauf al-fitnah* yang sudah dikembangkan oleh ulama fiqih juga harus menjadi salah satu penentu pertimbangan, agar tubuh manusia tidak dieksploitasi untuk kepentingan-kepentingan rendah dan murahan yang bahkan bisa menimbulkan gejolak (fitnah) yang mengakibatkan kerusakan yang tidak diinginkan terhadap tatanan kehidupan masyarakat.

M. Quraish Shihab juga menyimpulkan adanya ketidakpastian mengenai kewajiban mengenakan kerudung bagi perempuan Muslim. Menurutnya, konsep-konsep aurat, batas kesopanan dan isyarat-isyarat teks suci cenderung menempatkannya dalam wilayah yang tidak mutlak. Misalnya, Hadis tentang kewajiban menutup kepala bagi wanita ketika shalat tidak menyinggung secara langsung tentang keharusan wanita menutup kepala di luar aktivitas shalat. Sehingga Hadis tersebut tidak bisa dijadikan dasar mengenai kewajibapemakaian kerudung

Berbagai macam bentuk kerudung masa kini

bagi wanita dalam ranah publik. Menutup kepala, menurutnya, bisa menjadi kewajiban jika saja hadis riwayat 'Aisyah ra tentang 'pengecualian aurat wanita yang meliputi wajah dan telapak tangan' dianggap sahih oleh sebagian besar ulama. Sayangnya hadis tersebut dinilai beragam oleh para ulama sehingga menimbulkan berbagai pendapat. Untuk itu, alih-alih menjadi kewajiban, praktek berkerudung bagi perempuan Muslim Nusantara lebih tepat disebut sebagai pilihan pribadi.

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Hamdani, Deny, *Anatomy of Muslim Veils: Practice, Discourse and Changing Appearance of Indonesian Women.* Germany: Lambert, 2011.

Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS, 2001.

Shihab, M. Quraish, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer.* Jakarta: Lentera Hati, 2004.

El-Guindi, Fadwa. "Veiling Infitah with Muslim ethic: Egypt's contemporary Islamic Movement." *Social Problems,* Vol. 28**,** **(**1981), h. 465-485.

Khalîfah

Khalîfah adalah gelar yang diberikan untuk pemimpin umat Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw (570–632). Kata "Khalifah" (خليفة/*Khalîfah*) sendiri secara etimologis dapat diterjemahkan sebagai "pengganti" atau "perwakilan".

Kata lain yang satu akar dengan *khalîfah* adalah *al-khalfu* yang berarti punggung. Karena punggung berada di belakang, maka bahasa Arabnya belakang (tempat) adalah *khalfu* atau *khalfa* sebagai lawan *amâma/al-amâm* yang berarti depan atau di depan. Orang yang tempatnya di depan disebut *al-Imîm*. Kemudian generasi penerus dari generasi sebelumnya disebut *khalfun* atau *khalafun*. (Lihat surat Maryam ayat 59).

Dari kata *khalafa* ini kemudian terbentuk kata *khilâfah* yang secara bahasa berarti representasi/keterwakilan. Dengan demikian *khilâfah* dapat diartikan sebagai pemantulan atau keterpantulan suatu sifat, sikap, dan perilaku pihak lain ke dalam atau pada sesuatu yang lain karena posisinya yang lebih rendah atau lebih belakang baik secara waktu maupun tempat.

Dengan demikian, *khalifah* adalah seseorang yang bisa memantulkan atau memerankan sikap, sifat, dan perilaku pihak lain ke dalam perilakunya karena dia lebih rendah atau terbelakang. Bisa dikatakan juga *khalifah* adalah *agency of* Allah atau Rasulullah. Maka tolak ukur kekhalifahan sejatinya adalah sejauh mana dia menjadi representasi pihak yang dijadikan sebagai *al-amâm* atau *al-imâm*. Namun demikian kata *khalifah* dalam terminologi politik Islam (*siyâsah syar'îyah*) lebih dipahami sebagai pemimpin umat Islam.

Pada awalnya, para pemimpin umat Islam ini disebut sebagai "*Khalîfatullah*" yang berarti perwakilan Allah (Tuhan). Akan tetapi pada perkembangannya sebutan ini diganti menjadi "*Khalifatu Rasûlillah*" (pengganti Rasul/Nabi Allah) yang kemudian menjadi sebutan standar untuk menggantikan "*Khalîfatullah*". Meskipun demikian, beberapa akademisi memilih untuk menyebut "*Khalîfah*" sebagai pemimpin umat Islam tersebut.

Selain disebut *khalifah,* pemimpin Islam juga kerap disebut sebagai *Amîr al-Mu'minîn* (أمير المؤمنين) yang berarti "pemimpin orang yang beriman", atau "pemimpin orang-orang mukmin", yang kadang-kadang disingkat menjadi "*Amîr*". Pemimpin umat Islam juga dikenal dengan sebutan *sulthân* (سلطان) yang berarti penguasa atau pemimpin.

Jika ditilik secara genealogis, kebutuhan manusia terhadap seorang penguasa/pemimpin memang inheren dalam kehidupan mereka. Karena itu, salah satu tujuan utama penciptaan manusia (Adam) adalah untuk mengemban tugas kepemimpinan/*khilâfah* di muka bumi sebagai keberlanjutan tugas-tugas ketuhanan. Hal ini dapat dibaca dari firman Allah dalam surat Al-Baqarah [2]: 30:

"*Dan (ingatlah) tatkala Rabbmu berkata kepada malaikat, 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan di bumi seorang khalifah'. Mereka berkata: 'Apakah Engkau hendak menjadikan padanya orang yang merusak di dalamnya dan menumpahkan darah, padahal kami bertasbih dengan memuji Engkau dan memuliakan Engkau?'. Dia berkata: 'Sesungguhnya Aku lebih mengetahui apa yang tidak kamu ketahui*" (QS. Al-Baqarah [2]: 30)

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah menjadikan manusia (Adam) sebagai *khalifah* (pengganti) di muka bumi, ia menggantikan makhluk sebelumnya (jin) yang berbuat kerusakan dan tidak istiqamah (dalam mengerjakan perintah Allah). Perkataan

“malaikat” ini adalah bukti bahwa sudah ada kaum yang melakukan kerusakan di muka bumi, mereka masih menghuni bumi sehingga malaikat berkata sesuai apa yang sedang terjadi di muka bumi. Atau bisa juga kaum tersebut telah keluar dari bumi, dan malaikat menceritakan kelakuan mereka di muka bumi dahulu. Hingga kemudian Allah Swt mengabarkan kepada mereka bahwa Dia lebih mengetahui apa yang tidak diketahui oleh malaikat. Bahwasanya khalifah yang menggantikan mereka akan mengelola bumi dengan syari'at dan agama Allah, menyebarkan dakwah tauhid, mengikhlaskan peribadatan dan beriman kepada-Nya.

Sultan Malikus Shaleh

Demikian juga anak keturunan Adam yang kemudian menjadi para Nabi, para Rasul, orang-orang pilihan, ulama yang shalih, dan hamba-hamba yang ikhlas. Mereka inilah yang mewujudkan peribadatan pada Allah semata, mengelola dan memakmurkan bumi dengan syariat dan agama-Nya, mengerjakan perintah-Nya, dan mencegah apa yang dilarang-Nya. Inilah apa yang diupayakan para Nabi, para Rasul, ulama yang shalih, dan hamba yang ikhlas. Setelah nampak ketetapan Allah dalam hal ini, para malaikat memahami bahwa penobatan Adam (manusia) sebagai khalifah (wakil Allah di muka bumi) adalah kebaikan yang agung. Tugas ke-*khalifah*-an Adam ini kemudian diwariskan kepada para nabi hingga sampai kepada Nabi Muhammad Saw.

Dalam catatan sejarah, kepemimpinan Islam terspektakuler pasca wafatnya baginda Muhammad Saw adalah Khulafaur Rasyidin (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib). Kemudian setelah itu kekhalifahan secara berturut-turut dipegang oleh Bani Umayyah, Bani Abbasiyah, dan Kesultanan Utsmaniyah, dan beberapa kekhalifahan kecil. Di tangan mereka akhirnya Islam berhasil meluaskan kekuasaannya sampai ke Spanyol, Afrika Utara, Mesir, bahkan Asia Tengah, Asia Timur termasuk Nusantara.

Khalifah berperan sebagai pemimpin umat, baik urusan negara maupun urusan agama. Mekanisme pemilihan khalifah dilakukan baik dengan pemilu langsung ataupun keterwakilan melalui majelis Syura yang disebut *Ahlul Halli wal 'Aqdi* yakni para ahli ilmu (khususnya keagamaan) dan mengerti permasalahan umat. Sedangkan mekanisme pengangkatannya dilakukan dengan cara *bai'at* yang merupakan perjanjian setia antara Khalifah dengan umat.

Kaum muslim yang terdiri dari berbagai etnis dengan latar belakang budaya yang berbeda dipersatukan ke dalam satu institusi yang disebut umat. Umat Islam dipimpin oleh seorang *khalifah* yang dianggap sebagai penerus kepemimpinan Rasulullah Saw. Ini berarti bahwa seorang *khalifah* merupakan pimpinan negara dan sekaligus sebagai pemimpin agama. Mengenai hal ini Ibn Khaldun menyatakan bahwa “Kekhalifahan itu pada hakekatnya adalah pelimpahan kekuasaan dari peletak Syari'at (Allah) untuk memelihara agama dan mengatur dunia,” (Ibn Khaldun, 1999:163 dan Abu Zahrah, 1996:19)

Sampai runtuhnya pemerintahan dinasti Umayyah yang berpusat di Damaskus, seluruh dunia Islam mengakui satu *khilafah* (kekhalifahan). Akan tetapi mulai pemerintahan Bani Abbas, kekhalifahan di dunia Islam sudah tidak tunggal lagi. Artinya, *khilafah* sebagai lambang kesatuan dunia Islam

Sultan Iskandar Muda

seluruhnya, sudah tidak ada lagi.

Fase kedua dari periode pertengahan sejarah Islam (tahun 1500-1800 M) muncul tiga kesatuan politik (*khilafah*) di dunia Islam. Wujud tiga kesatuan politik tersebut adalah tiga kerajaan besar, yaitu: kerajaan Usmani, Safawi dan Mughal (Nasution, 1994:13). Meskipun dunia Islam waktu itu terbagi ke dalam tiga kerajaan besar, akan tetapi masyarakat di tiga kerajaan besar itu masih menganggap *khalîfah* yang memimpin mereka adalah pemimpin agama dan negara –lebih tepat disebut pemimpin Islam. Disamping itu wilayah kekuasaan masing-masing kerajaan yang masih bersifat lintas etnis dan lintas budaya mengakibatkan kesadaran bernegara yang dilandasi oleh sentimen ras atau suku bangsa belum muncul. Dalam bernegara mereka masih dilandasi oleh sentimen-sentimen keagamaan.

Sultan Hasanuddin, Raja Gowa Sulawesi Selatan

Pendaratan Napoleon di Mesir (tahun 1798), merupakan titik permulaan terbukanya pandangan orang Islam, khususnya di Mesir terhadap dunia luar. Napoleon datang ke Mesir bukan hanya dalam rangka politik kolonialnya, tetapi ia juga memperkenalkan kemajuan-kemajuan materi, gaya hidup, dan sistem nilai Barat, serta ide-ide yang baru dalam pandangan masyarakat Mesir (Nasution, 1994:13 dan Ushama, 1995:4).

Salah satu ide yang dikenalkan adalah ide pratiotisme dan nasionalisme yang berbasis pada cinta tanah air dan bangsa. Maka sejak awal abad ke-19 M dunia Islam sudah mulai mengenal sistem negara bangsa (*nation state*), dan secara resmi sistem khilafah telah berubah seiring dengan digantinya sistem kekhalifahan Turki Utsmani dengan sistem pemeritahan sekuler di masa pemerintahan Kemal Attaturk pada tahun 1024 M. Semenjak itulah, secara resmi bangsa-bangsa Islam tidak lagi menyebut pemimpin mereka dengan khalifah, tapi dengan nama-nama lain seperti *amîr* (pemimpin) atau *sulthân* (raja/penguasa).

Dalam konteks Nusantara, hubungan Nusantara dengan Khilafah Islam pun terjalin sejak awal-awal periode Islam. Dalam catatan Azra, pada tahun 100 H (718 M) Raja Sriwijaya Jambi yang bernama Srindravarman mengirim surat kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz dari Khilafah Bani Umayyah. Sang Raja meminta dikirimi dai yang bisa menjelaskan Islam kepadanya. Dua tahun kemudian, yakni tahun 720 M, Raja Srindravarman, yang semula Hindu, masuk Islam. Sriwijaya Jambi pun dikenal dengan nama Sribuza Islam. (Azra, 2005).

Sebagian pengemban dakwah Islam juga merupakan utusan langsung yang dikirim oleh Khalifah melalui amilnya. Tahun 808H/1404M adalah awal kali ulama utusan Khalifah Muhammad I ke Pulau Jawa (yang kelak dikenal dengan nama Walisongo). Setiap periode ada utusan yang tetap dan ada pula yang diganti. Pengiriman ini dilakukan selama lima periode. (Rahimsyah, t.th., 6).

Bernard Lewis (2004) menyebutkan bahwa pada tahun 1563 penguasa Muslim di Aceh mengirim seorang utusan ke Istanbul untuk meminta bantuan melawan Portugis. Dikirimlah 19 kapal perang dan sejumlah kapal lainnya pengangkut persenjataan dan persediaan; sekalipun hanya satu atau dua kapal yang tiba di Aceh.

Hubungan ini tampak pula dalam penganugerahan gelar-gelar kehormatan seperti *sultan* (سلطان) dan *khalifatullah*. Ketika kesultanan Samudra Pasai resmi menjadi kesultanan Islam, misalnya, Syarif Makkah (Gubernur Hijaz) memberi Meurah Silu gelar Sultan di Kesultanan Samudra Pasai pada tahun 1261 M. Lalu Abdul Qadir dari Kesultanan Banten, pada tahun 1048 H (1638 M) dianugerahi gelar Sultan Abulmafakir Mahmud Abdul Kadir oleh Syarif Zaid, Syarif Makkah saat itu. Sementara Pangeran Rangsang dari Kesultanan Mataram memperoleh gelar Sultan dari Syarif Makkah tahun 1051 H (1641 M) dengan gelar, Sultan Abdullah Muhammad Maulana Matarami. (Tjandrasasmita, 2002).

Khusus pada kasus Mataram, sebenarnya gelar kehormatan bagi raja-raja Mataram

Sultan Agung Mataram

kadangkala disebut panembahan, sultan, dan sunan. Raja terbesar Mataram, Sultan Agung menggunakan gelar sultan. Untuk melegitimasi kekuasaanya, dia mengirim utusan ke Mekah untuk meminta gelar sultan pada 1641. Dia mengikuti jejak Sultan Banten, Pangeran Ratu yang menjadi raja Jawa pertama yang mendapatkan gelar sultan dari Mekah, sehingga namanya menjadi Sultan Abulmafakir Mahmud Abdul Kadir.

Raja-raja Mataram berikutnya, Amangkurat I sampai III menggunakan gelar Sunan. Sedangkan Amangkurat IV (1719-1724) menjadi yang pertama menggunakan gelar *Khalifatullah*. Menurut Denys Lombard dalam *Nusa Jawa Silang Budaya Jilid 3*, gelar *khalifatullah* (dari kata *khalifah* yang berarti wakil) menegaskan perubahan konsep lama Raja Jawa, dari perwujudan dewa menjadi wakil Allah di dunia.

Setelah Perjanjian Giyanti pada 1755 yang memecah Mataram menjadi Kesultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta, gelar Khalifatullah digunakan oleh sultan-sultan Yogyakarta sedangkan raja-raja Surakarta memakai gelar sunan.

Sementara sebutan gelar secara lengkap untuk raja-raja Surakarta adalah *Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sunan Paku Buwana Senapati ing Alaga Abdur Rahman Sayidin Panatagama*. Sementara sebutan untuk raja keraton Yogyakarta adalah *Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwana Senapati ing Alaga Abdur Rahman Sayidin Panatagama Kalifatullah*.

Senopati berarti sultanlah penguasa yang sah di dunia fana ini. *Ing Alogo* artinya raja mempunyai kekuasaan untuk menentukan perdamaian dan peperangan, atau sebagai panglima tertinggi saat perang. *Abdur Rahman Sayyidin Panatagama*, berarti sultan dianggap sebagai penata, pemuka dan pelindung agama. Dan *Khalifatullah* sebagai wakil Allah di dunia. Menurut ahli sejarah, gelar yang disandang oleh Sultan Mataram dan Yogyakarta sejatinya mengungkapkan konsep keselarasan antara urusan politik, sosial dan agama. Hanya saja dalam perkembangan terakhir, Sultan Hamengkubuwono X mengeluarkan Sabda Raja pada 30 April 2015 yang menghilangkan gelar *Khalifatullah*. Dengan dikeluarkannya sabda tersebut, gelar *khalifah* secara resmi tidak lagi disematkan kepada raja keraton Yogyakarta.

[M. Ulinnuha]

Sumber Bacaan

Abu Zahrah, Imam Muhammad. *Tarikh al-Madzâhib al-Islâmiyah,* (terj) Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib dengan judul *Aliran Politik dan 'Aqidah dalam Islam,* (Jakarta: Logos, 1996).

Alfian, Teuku Ibrahim. *Islam dan Khazanah Budaya Kraton Yogyakarta*, (Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia, 2005)

Arifin, Hadi. *Malikussaleh: Mutiara dari Pasai,* (PT. Madani Press, 2005).

Azra, Ayzumardi. *Jaringan Ulama Nusantara,* (Jakarta: Prenada Media, 2005), Cet. II.

Bernard Lewis, *Apa Yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam* (Terj.), (Jakarta: PT. Ina Publikatama, 2004)

Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (LP3ES, 1991), Cet VI.

Ibrahim, Hasan. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (terj.) H.A. Bahauddin, (Jakarta: Kalam Mulia, 2001), Jilid II, Cet. I.

Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).

Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedia Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1996).

Rahimsyah, *Kisah Wali Songo*, (Surabaya: Karya Agung, t.th.)

Tjandrasasmita, Uka. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, Kedatangan dan Penyebaran Islam, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).

Ushama, Thameem. *Hasan al-Banna: Vision & Mission,* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995).

Khataman

Istilah *khataman* berasal dari bahasa Arab, *khatama – yakhtimu – khatman – khitaaman*, berarti menamatkan atau menyelesaikan. Kata ini telah terserap dalam bahasa Indonesia: *khatam – mengkhataman – khataman*. Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mengartikan khatam sebagai tamat dan khataman diartikan sebagai upacara selesai menamatkan bacaaan Al-Qur'an.

Sebagian daerah di nusantara menggunakan sebutan *tahtiman/takhtiman* untuk menggantikan istilah khataman. Tahtiman artinya proses mengkhatamkan Al-Qur'an. Kedua kata ini pada dasarnya sama. Tahtiman mencerminkan proses yang sedang dijalankan, sedangkan khataman adalah kondisi terakhir ketika seseorang sudah menamatkan membaca Al-Qur'an.

Khataman diselenggarakan setelah tamat membaca seluruh isi Al-Quran, yang terdiri 114 surat, dari Al Fatihah, surat pembuka, sampai An-Nas, surat penutup. Sebagian pesantren menggunakan istilah tahtiman dibanding khataman. Terutama pada sejumlah pesantren khusus untuk hafalan (tahfidz) Al-Qur'an. Pesantren tersebut membagi tahtiman menjadi dua jenis: tahtiman *bil ghaib* dan tahtiman *bin nadhar*.

Dikatakan tahtiman *bil ghaib* bila seseorang menghatamkan seluruh isi Al Quran tanpa melihat teks. Orang tersebut sudah hafal dan biasa disebut *hafidz/hafidzah*. Tahtiman jenis ini biasanya tidak dihadiri banyak orang. Bukan karena orang lain tidak mau hadir, namun karena peserta khataman terdiri orang-orang yang sudah hafal tiga puluh juz dan jumlahnya terbatas.

Bagi yang belum hafal 30 juz, biasanya hanya bisa bergabung bila menerima undangan dari panitia. Mereka yang tidak memiliki undangan, biasanya tidak diperkenankan mengikuti tahtiman jenis *bil ghaib*. Pendek kata, tahtiman *bil ghaib* diperuntukan bagi kalangan tertentu.

Sedangkan khataman yang sering terihat, terutama pada bulan Ramadhan, adalah tahtiman *bin nadhar*. Artinya, menghatamkan Al Qur'an dengan *nadhar*/melihat teks-teks pada mushaf Al-Qur'an. Tidak ada persyaratan khusus untuk melaksanakan tahtiman *bin nadhar*. Tidak harus hafal tiga puluh juz terlebih dahulu. Asalkan mau dan mampu, siapapun boleh mengikuti tahtiman *bin nadhar*.

Syarat paling dasar adalah lancar ilmu *tajwid*/tata cara membaca Al- Qur'an. Namun itu bukan syarat ketat. Mereka yang belum lancar tajwid juga tidak dilarang mengikuti tahtiman *bin nadhar*. Cakupan tahtiman *bin nadhar* lebih luas dan berlaku umum.

Perbedaan tahtiman *bin nadhar* dan *bil ghaib* hanya terletak pada cara membaca dan kekhususan peserta. Sistem pembagian ayat relatif sama. Setiap orang yang mengikuti khataman dibagi dalam beberapa kelompok. Masing-masing kelompok terdiri dari dua puluh, tiga puluh, bahkan bisa empat puluh orang. Pada setiap kelompok, masing-masing anggota membaca satu juz atau beberapa ayat tergantung kesepakatan.

Umumnya setiap peserta membaca satu juz. Dari tiga puluh peserta, masing-masing mendapatkan satu juz. Ketika seseorang mendapat bagian membaca, orang lain menyimak/mendengarkan bacaannya. Tujuannya antara lain untuk mengorksi bila ada bacaan keliru. Ini penting karena perbedaan panjang nada di Al-Qur'an bisa memengaruhi arti kata.

Khataman biasanya dilaksanakan sehari penuh. Dimulai setelah shalat subuh dan berakhir menjelang shalat maghrib. Sistem pembagian jatah siapa membaca dan siapa menyimak biasanya tidak begitu berlaku bila sudah memasuki waktu akhir. Misalnya, ketika sudah jam 14.00 tapi bacaan baru sampai juz ke-20, sistem harus diubah.

Masing-masing orang tidak harus menyimak terlebih dahulu untuk mendapatkan giliran bacaan. Pembacaan dilakukan secara paralel. Ketika ada yang masih membaca juz 20 jam 14.00, peserta yang lain dibagi membaca juz 21 dan seterusnya. Ketika nanti orang yang kebagian juz 20 selesai membaca, dilanjutkan mulai tengah-tengah atau ayat terakhir juz 21 yang sedang dibaca. Begitu seterusnya.

Bila sudah demikian, khataman bisa selesai sebelum shalat ashar. Pembaca pada jam-jam terakhir biasanya orang yang sudah rutin mengikuti khataman. Sehingga, tingkat kelancaran bacaannya tidak diragukan.

Khataman Lintas Daerah

Tradisi khataman di Aceh dinamai *kenduri peutamat daruih*. *Peutamat* artinya menamatkan dan *daruih* artinya bergantian. Bila digabungkan, maksudnya adalah mengkhatamkan Al-Quran dengan ganti-gantian antara satu orang dengan orang lain. Masing-masing mendapatkan bagiannya. Bagi yang tidak membaca, wajib menyimak bacaan. Masyarakat Gayo menamai tradisi ini sebagai *tamat ndarus*, artinya menamatkan *tadarus* (membaca Al-Qur'an).

Bila khataman di Jawa umumnya dilaksanakan pada pagi hari dan ditutup menjelang maghrib, di Aceh berbeda. *Peutamat* dilakukan di *meunasah*, pusat keagamaan warga Aceh, setelah shalat tarawih dan selesai ketika memasuki waktu sahur. Warga berbondong-bondong menuju *meunasah* untuk melangsungkan *kenduri peutamat daruih*. Kenduri ini dihadiri hampir semua warga kampung.

Khataman Al-Quran tidak selalu berarti menghatamkan bacaan seluruh isi Al-Qur'an. Misalnya, khataman pada momentum khitananan anak. Pada malam sebelum anak dikhitan, seringkali diadakan khataman. Biasanya yang dibaca hanya juz ke-30, juz 'amma. Bahkan ada yang lebih singkat, hanya membaca 22 surat pendek paling akhir, dimulai dari Ad Duha (surat ke-93) sampai An-Nas (surat ke-114).

Jumlah surat yang dibaca biasanya tergantung capaian belajar ngaji seorang anak. Bila kadarnya sudah lulus TPA (Taman Pendidikan Al-Qur'an), biasanya ia akan membaca juz 'amma sendiri. Bila belum sampai TPA, ia akan membaca dari surat Ad Duha. Bila kemampuan baca Al-Qur'an, masih di bawah dari dua hal di atas, pembacaan khataman dilakukan oleh seorang ustadz atau tokoh setempat.

Khataman Al Qur'an untuk khitanan anak tidak hanya berisi pembacaan Al-Quran. Biasanya dirangkai dengan membaca dzikir dan shalawat lalu ditutup dengan doa. Sebelum para tamu undangan khataman pulang ke rumah masing-masing, mereka menikmati jamuan makanan dan minuman dari tuan rumah.

Khataman yang paling banyak diselenggarakan adalah dalam rangka memperingati khatamnya santri belajar membaca Al Quran. Tahap akhir pembelajaran Al Quran setelah jilid enam adalah membaca Al Quran dari juz awal sampai juz ketiga puluh. Santri yang sudah melewati tahap ini akan diwisuda. Wisuda inilah yang dinamakan khataman.

Metode pembacaan Al Qurannya bermacam-macam, seperti *Iqro', Qiraati, Ummi*, dan metode yang lain. Berbagai metode tersebut terdiri dari enam jilid. Jilid enam menandakan bahwa seorang siswa sudah bisa mengaji Al Quran dengan lancar. Kecuali Qiraati, jilid enam saja tidak cukup untuk mengatakan seorang sudah lancar membaca Al Quran. Setelah jilid enam, anak akan menggenapkan dengan ujian-ujian lain sampai lulus. Bila sudah lulus, anak tersebut akan mendapatkan sertifikat.

Sebelum wisuda berlangsung, biasanya

seorang guru ngaji akan mendatangi rumah orang tua murid. Guru ngaji tersebut menyampaikan kepada orang tua bahwa anaknya telah lulus mengaji. Setelah itu, orang tua akan memberitahukan kepada sekeliling rumahnya. Dalam satu kali wisuda, terdapat beberapa anak yang mengikuti khataman Al Quran.

Di Jawa, salah satu menu makanan khas khataman anak adalah *ingkung*, yaitu ayam jantan yang dimasak utuh, kemudian dibagi-bagikan kepada tamu undangan dan warga sekitar, sebagai wujud syukur kepada Allah SWT, karena anaknya sudah mampu membaca Al Quran dengan baik. *Ingkung* akan dipotong-potong langsung dengan tangan dan dibagi merata sesuai jumlah tamu. Inilah yang paling unik dari ingkung. Orang yang membagikan ingkung bisa piawai membagi secara proporsional.

Prosesi khataman untuk mensyukuri belajar anak di kalangan suku Mandar, Sulawesi Barat, dan Bugis, Sulawesi Selatan, dengan nama *Mappatammag Koroang* atau bahasa bugisnya *Mappanre temme*.

Pada acara *Mappatammag*, diselenggarakan *Sayyang Pattudu*. Seremoni yang ditandai atraksi seekor kuda yang diiringi rebana dan pembacaan *kalindaqdaq* atau puisi khas mandar. Anak yang sudah khatam akan naik kuda yang loncat-loncat tersebut.

Beberapa daerah Kalimantan mengadakan khataman massal untuk beberapa murid SMP dan SMA. Pemerintah Kota Samarinda menggelar khataman massal untuk SMA sederajat.

Di Sulawesi Utara yang muslimnya minoritas pun, tradisi khataman ini tidak hilang. Ada kampung bernama Jaton (Jawa Tondano), berisi orang Jawa yang transmigrasi dan menetap di dekat danau Tondano. Di sana, adat ambengan untuk memperingati anak yang baru mengkhatamkan Al-Qur'an masih dilaksanakan.

Selain khataman dan tahtiman, ada istilah *muqoddaman*. Caraya, pembacaan Al-Qur'an dengan membagi menjadi beberapa kelompok. Setiap kelompok menamatkan satu juz. Tiap kelompok terdiri dari sepuluh santri: 8 yunior dan 2 senior. Muqaddiman biasanya dilakukan sekali setahun ketika penutupan atau perpisahan para santri.

Momentum Khataman

Khataman dilaksanakan pada beberapa momentum penting seperti malam Nuzulul Quran. Usai khataman dari pagi, warga biasanya mengadakan buka bersama di masjid. Setiap rumah membuat masakan dan disuguhkan ke masjid untuk disantap bersama-sama.

Khataman di Banyuwangi Jawa Timur dilaksanakan setiap Ahad pahing. Usai shalat subuh, beberapa sesepuh kampung mulai membaca Al-Quran. Biasanya, kegiatan ini selesai setelah shalat Ashar. Dari subuh sampai ashar, setiap orang membaca Al-Quran sambil memegang mikrofon sehingga terdengar warga sekitar. Tiap daerah memilih hari berbeda untuk jadwal khataman. Dalam satu kabupaten, jadwal tiap kecamatan berbeda.

Di Kalimantan Selatan, khataman diberi nama *Batamat*. Sama-sama dalam rangka khatamnya anak membaca Al-Quran. Konsepnya mirip khataman di Jawa. Hanya, prosesinya yang berbeda. Kalau khataman digunakan untuk anak muda atau remaja yang baru mengkhatamkan Al-Quran, Batamat tidak. Batamat dilaksanakan antara lain ketika acara pernikahan oleh kedua mempelai.

Acara khataman sebelum akad nikah juga dilaksanakan pada masyarakat Betawi. Acara ini menandakan bahwa kedua calon pengantin telah cukup bekal ilmu agamnaya sehingga dapat membentuk keluarga sakinah.

Selain pada hajatan pernikahan dan khitanan, khataman juga dilaksanakan untuk mendoakan orang-orang yang sudah wafat. Terutama ulama dan tokoh masyarakat yang berjasa penting. Seperti pada haul Maulana Malik Ibrahim di samping makamnya di Gresik, tiap tanggal 12 Robiul Awal. Biasanya, prosesi khataman khusus menggunakan *tahtiman bil ghaib*. Peserta khataman adalah para undangan terbatas yang telah menghafalkan seluruh isi

Al-Qur'an.

Di Pati dan Jepara, khataman dilaksanakan pada haul Syaikh Ahmad Al Mutamakkin, tokoh ulama setempat, tiap tanggal 6 Muharram. Acara haul berlangsung sampai tanggal 10, namun seperti pada haul-haul lainnya, prosesi khataman Al Quran menjadi prosesi pertama.

Khataman juga diselenggarakan pada syukuran kelahiran anak. Di Jawa namanya neptonan. Tetangga diundang. Khataman berisi bacaan tujuh surat: Al Mulk, Ar Rohman, Al Farah, Al Kahfi, Maryam, Yusuf, dan Al Waqiah.

Di Pamekasan, Madura, tradisi Khataman dilaksanakan pada hari kedua Rokat Tase', pelarungan sesaji di laut pada bulan Muharam. Proses berlangsung selama tiga hari. Hari pertama dilaksanakan pembacaan yasin dan tahlil. Hari kedua khataman Al-Qur'an. Hari terakhir pelarungan sesaji ke tengah laut.

Pesantren-pesantren khusus penghafal Al-Qur'an melaksanakan khataman Al Quran ketika shalat Tarawih. Dalam semalam shalat tarawih, imam membaca satu juz al-Quran. Dalam tiga puluh hari, imam sudah menghatamkan Al Quran. Tradisi ini sudah lama berlangsung antara lain di pesantren Al Munawwir Krapayak Yogyakarta.

Inovasi Khataman

Perkembangan terbaru, ada dua fenomena unik yang menggambarkan inovasi menggerakkan khataman. Pertama, program ODOJ (*one day one juz*), program mengkhatamkan Al Quran tiga puluh juz selama sebulan. Setiap habis shalat, anggota ODOJ diminta membaca dua lembar Al-Quran. Dalam sehari, ia bisa membaca sepuluh halaman atau satu juz. Dalam tiga puluh hari, ia sudah megkhatamkan tiga puluh juz.

Kedua, program Nusantra Mengaji. Gerakan ini mendorong setiap daerah senusantara untuk mengkhatamkan Al-Quran serentak. Tercatat 2,4 juta orang terlibat dalam gerakan ini.

Gerakan ini menggelar Safari Dakwah untuk menggelorakan khataman. Kampus-kampus termasuk menjadi destinasi gerakan ini. Mereka membuat program khataman Al-Qur'an secara *online*. Dirilis pula aplikasi Nusantara Mengaji dengan program khataman melalui ponsel cerdas. Ada Infaq Sejuta Quran dan beasiswa bagi para hafidz.

Khataman juga memasuki ranah bisnis. PT Buya Barokah menjual air minum dalam kemasan gelas yang sudah diberikan khataman Al-Quran. Ide ini semula karena banyaknya warga yang menyambangi seorang Kiai untuk minta air yang sudah didoakan agar berkah. Agar jamaah tetap bisa mendapatkan air yangtelah didoakan itu, PT Buya Barokah membuat bisnis ini. Nama produknya KH-Q (Khataman Quran). Produk ini lebih dikenal dengan air doa.

[Asrori S Karni]

Daftar Pustaka

Babcock, Tim G. 1989. Kampung Jawa Tondano: Religion and Cultural Identity. Gadjahmada University Press.

Daud, Alfani. Islam dan Masyarakat Banjar. 1997. Raja Grafindo. Banjar.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. Tradisi Pesantren. Jakarta: LP3ES.

Dinas Pariwisata Kabupaten Pamekasan. 1992. Tradisi Roka Rase'. Pamekasan: Dinas Pariwisata.

Fathurrahman, Aman. Pendalaman Ilmu Tafsir di PTAI Non Tafsir.

Muhaimin, Abdul. tuntunan Ziarah Wali Songo. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Pratikno dkk. 1984. Upcara Kematian Daerah Jawa Tengah. Jakarta: Departemen Pendidikan dan KEbudayaan Ditektorat Sejarah dan Nilai Tradisional

Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Adat Istiadat Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh. 1977.

Saransi, Ahmad. 2003. Tradisi Masyarakat Islam di Sulawesi Selatan. Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Tradisi Masyarakat dan Lamacca Press.

Sigar, Edi. 2007. Buku Pintar Indonesia. Delapratasa.

Simuh. 2003. Islam dan Pergumuln Budaya Jawa. Bandung: Teraju.

Jurnal Pendidikan Agama Islam Vol II No 2 Tahun 2005. IAIN Sunan Kalijaga. R Umi Basoroh. Pelembagaan Tradisi Membaca Al Quran Masyarakat Mlangi.

Kiai

Sejarah dan Arti Kata

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia istilah "Kiai" bermakna sebutan bagi alim ulama (cerdik pandai dalam agama Islam). Sedangakan awal mula atau sejarah munculnya istilah ini konon bermula dari keampuhan benda-benda kuno yang dimiliki para penguasa di Tanah Jawa (raja, senopati atau para punggawa kerajaan). Benda berupa pusaka mengandung kekuatan gaib yang dipercaya masyarakat dapat menentramkan dan memulihkan kekuasaan dan ketenteraman suatu daerah atau negara. Benda itu dapat menambah kekuatan kesaktian pemakaiannya (Sukamto, 1999: 84-85).

Secara umum istilah "kiai" dipergunakan untuk ketiga jenis gelar yang saling berbeda:

1. Sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat; semisal, "Kiai Garuda Kencana" dipakai untuk sebutan Kereta Emas yang ada di Keraton Yogyakarta.
2. Gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya.
3. Gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pemimpin pesantren dan mengajarkan kitab-kitab Islam Klasik (Kitab Kuning) kepada para santrinya. Selain gelar Kiai, ia juga sering disebut sebagai seorang alim atau ulama yang menunjukkan sebuah keluasan pengetahuan agama Islam yang dimilikinya. (Zamakhsyari Dhofier, 1982: 93)

Sementara istilah "kiai" dalam bahasa Jawa sering dipakai dalam banyak hal. "Kiai" adalah semua hal ini digunakan untuk menunjukkan sesuatu atau seseorang yang memiliki kualitas di atas rata-rata. Seorang kiai, sebagaimana dikutip Ronald Alan Lukens-Bull (2004: 89), berkata bahwa secara etimologis, kiai berasal dari kata '*iki wae*', yang bisa diartikan 'orang yang dipilih'. Ini menunjukkan bahwa kiai adalah spesial karena mereka pilihan Allah SWT. Akan tetapi, istilah 'kiai' bisa diterapkan pula pada selain manusia. Beberapa pusaka keraton Jawa yang disebut pula kiai, termasuk keris (pisau panjang Jawa) dan kereta yang dipakai keluarga-keluarga kerajaan. K.H. Kholil Bisri (2004), menambahkan bahwa "kiai" adalah "sesuatu (atau segala sesuatu) yang istimewa. Bahkan besi dan sapi yang istimewa bisa bernama Kiai Pleret, Kiai Nogososro-Sabukinten, Kiai Laburjagat, Kiai Slamet, dan lain-lain".

Namun pengertian Kiai yang paling luas dalam Indonesia modern adalah pendiri dan pimpinan sebuah pesantren, yang sebagai muslim "terpelajar" telah membaktikan hidupnya "demi Allah" serta menyebarluaskan dan memperdalam ajaran-ajaran dan pandangan Islam melalui kegiatan pendidikan. Kadar semantik dari istilah Kiai di sini mencakup secara mutlak komponen tradisional Jawa. Juga bila di sini berada dalam kesinambungan tradisional dan mencakup arti sebagai sesepuh kerohanian masyarakat, yang dianggap memiliki sesuatu kesaktian. Misalnya, ahli hikmah dan guru maupun pimpinan (politik) di daerah yang berwibawa, yang memiliki legitimasi wewenangnya berdasarkan kepercayaan penduduk. Dengan demikian, jelaslah bahwa predikat "Kiai" berhubungan dengan sesuatu gelar, yang menekankan pemuliaan dan pengakuan, yang

Wejangan KH. Mustofa Bisri kepada para santri di kediamannya Pesantren Raudlatut Thalibin, Rembang.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

diberikan secara suka rela kepada ahli Islam pimpinan masyarakat setempat. (Ziemek, 131)

Kiai adalah sebuah gelar kehormatan yang disandang bagi seseorang yang memiliki keluasan pemahaman dalam agama Islam. Di sisi lain, Kiai merupakan elemen penting bagi sebuah pondok-pondok pesantren di Indonesia. Sebab, kiai seringkali merupakan pendiri sebuah pesantren. Dimana sudah sewajarnya bahwa pertumbuhan suatu pesantren semata-mata bergantung pada kemampuan pribadi kiainya.

Kiai dan pesantren adalah dua hal yang hampir-hampir tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya. Sebab, secara umum Kiai bukan hanya orang yang memiliki keluasan pengetahuan agama. Melainkan juga orang yang sekaligus memiliki lembaga pondok pesantren. Tetapi ada lagi sebutan Kiai yang ditujukan kepada mereka yang memiliki pengetahuan luas tentang agama, namun tidak memiliki lembaga pondok pesantren. Kiai yang terakhir ini mengajarkan pengetahuan agama dengan cara berceramah dari desa ke desa, menyampaikan fatwa agama kepada masyarakat luas. Karenanya julukan yang diberikan kepadanya adalah *Kiai Teko* atau *Kendi*. Para Kiai penceramah ini diibaratkan sebuah teko berisi air, yang senantiasa memberikannya kepada setiap orang yang memerlukannya, dengan cara menuangkan air ke dalam gelas. Ceramah yang disampaikan Kiai ini sebagai siraman keagamaan kepada masyarakat. Sedangkan julukan Kiai yang memiliki lembaga pondok pesantren adalah Kiai Sumur. Keberadaan Kiai ini berdiam diri di rumah (pondok pesantren), dan masyarakat akan datang ke pondok pesantren berniat menjadi santri untuk mendapatkan pengetahuan agama. Ibarat orang kehausan akan mengambil air dari dalam sumur. Masyarakat yang memerlukan pengetahuan agama harus datang sendiri di tempat kediaman Kiai. (Sukamto, 1999: 85-86)

Kompleksitas Istilah Kiai

Istilah Kiai sebagian besar hanya berlaku di sebagian daerah Jawa Barat (Cirebon, Indramayu, Subang), Jawa Tengah, Yogyakarta,

dan Jawa Timur. Sedangkan untuk sejumlah daerah lainnya, istilah lain yang semisal Kiai dan lazim digunakan di daerah lainnya adalah ajengan, tuan guru, anregurutta, syekh, buya, dan lain sebagainya.

Lalu apa persyaratan seseorang untuk menjadi seorang Kiai? Apakah untuk menjadi seorang Kiai ada ukuran-ukuran tertentu? Aboebakar Atjeh menyebutkan beberapa faktor yang menyebabkan seseorang menjadi Kiai besar, seperti: Pengetahuannya, kesalehannya, keturunannya dan Jumlah muridnya. Sedangkan menurut Karel A Steenbrink, dalam bukunya *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, mengemukakan kriteria lain, yaitu: Prinsip keluarga, *ortopraksi* atau kesalihan seorang Kiai, pengabdiannya pada masyarakat, prinsip interpretasi yang berwibawa (pengetahuannya), dan prinsip wahyu, atau Kiai dalam posisinya sebagai perantara wahyu. (Asep Saeful Muhtadi, 2004: 51)

Jadi, untuk menjadi seorang Kiai, terlebih dalam lingkungan masyarakat beragama, unsur-unsur tersebut di atas harus ada dalam diri seseorang. Di mana modal sosial belum dianggap cukup bila tidak didukung dengan kemampuan keilmuan atau intelektualitasnya. Hal ini menunjukkan bahwa faktor keturunan hanyalah bagian dari persyaratan saja.

Selain itu, secara umum Kiai dipandang sebagai sosok yang berakhlak mulia (al-akhlaq al-karimah), baik dalam ukuran teologis seperti tersirat dalam kaidah-kaidah kewahyuan, maupun dalam ukuran etika sosial, tempat seorang Kiai itu tinggal. Ukuran akhlak ini penting bagi seorang Kiai, sebab dalam banyak hal dia menjadi panutan yang senantiasa diikuti oleh masyaraka secara tunduk. Dan, ukuran ini pula akan dengan sendirinya hilang jika sewaktu-waktu seorang Kiai dipandang telah me"Langgar" etika tersebut. (Asep Saeful Muhtadi, 53)

Di Indonesia sendiri, terdapat istilah-istilah serupa Kiai yang disematkan oleh masyarakat kepada seseorang yang memiliki pengetahuan keagamaan seperti ulama dan ustadz. Sebutan ustadz biasanya disematkan kepada seorang ahli agama yang berusia masih cukup muda. Sebagaimana sebutan ustadz bagi santri-santri senior di pesantren yang diberi tugas khusus oleh Kiai untuk memberikan pengajian kepada santri junior. Sedangkan istilah ulama yang merupakan bentuk plural dari alim (orang yang mengerti agama) adalah istilah yang terbilang cukup umum.

Di sisi lain, istilah "kiai" memiliki perbedaan yang mencolok dengan istilah ulama. Menurut Horikhosi, perbedaan Kiai dan ulama lebih pada fungsi sosialnya. Seorang ulama lebih berperan dalam komunitas berskala kecil, seperti di pedesaan. Sedangkan fungsi sosial Kiai lebih besar dari pada ulama. Sedangkan fungsi sosial Kiai lebih besar daripada ulama, karena ditopang oleh kekuatan-kekuatan karismatik. (Horikhoshi, 1976: 211)

Dari segi konsepsional, kiai dan ulama memiliki perbedaan yang cukup tajam. Sebutan Kiai lahir dari kesepakatan sosial yang sudah lazim di sebuah komunitas masyarakat yang kemudian dalam perkembangan selanjutnya istilah tersebut dinisbatkan kepada orang yang memiliki kapasitas pengetahuan keagamaan yang luas. Berbeda dengan istilah ulama, yang lebih cenderung diambil dari surat al-Fathir ayat 68 dimana disebutkan redaksi: *Innama yakhsya Allah min ibadihil ulama*, yang kemudian diperkuat oleh sabda Nabi Muhammad SAW; *al-Ulama' waratsatul ambiya'*. (Sukamto, 1999: 87-88)

Kiai dan Perubahan Sosial

Para agamawan sejak dahulu sering dinilai sebagai penghambat bagi kemajuan. Karena tidak ada kemajuan tanpa perubahan, maka mudah saja tudingan jari diteruskan kepada mereka sebagai pihak yang menentang perubahan. Tanpa harus menjadi apologetik, kita dapat merasakan sikap itu dalam ungkapan "harus ada kelompok dinamis yang akan memulai modernisasi, walaupun masih ada keberatan dari mereka mempertahankan tradisi". Modernisasi dihadapkan kepada tradisi, perubahan dipertentangkan dengan "statusquo", dinamika berhadapan pada

keadaan statis. (Abdurrahman Wahid, 1976)

Menurut Geertz, Kiai berperan sebagai *cultural broker* atau makelar budaya yang melakukan filter atau penyaringan atas arus informasi yang masuk ke dalam lingkungan kaum santri, menularkan apa yang dianggap berguna dan membuang apa yang dianggap merusak bagi mereka. Berbeda dengan Geertz, Horikoshi menyatakan bahwa Kiai berperan aktif dalam perubahan sosial. Ia bukan hanya melakukan penyaringan informasi, melainkan menawarkan agenda perubahan yang dianggapnya sesuai dengan kebutuhan nyata masyarakat yang dipimpinnya.

Dengan merujuk pada hasil penelitiannya, Horikoshi memperbaiki –bila tidak dikatakan mengkritik- teori Geertz tentang peranan Kiai sebagai makelar budaya. Bagi Geertz, peran Kiai sebagai penyaring informasi itu akan macet manakala arus informasi yang masuk begitu deras dan tidak mungkin bisa disaring lagi oleh sang Kiai. Dalam keadaan demikian, kiai akan kehilangan perananannya yang sekunder dan tidak kreatif, kiai akan mengalami kesenjangan budaya (*cultural lag*) dengan masyarakat sekitarnya. Sementara bagi Horikoshi kiai berperan kreatif dalam perubahan sosial. Hal ini bukan karena kiai mencoba meredam akibat perubahan yang terjadi, melainkan justru karena sang kiai mempelopori perubahan sosial dengan caranya sendiri. Ia bukan melakukan penyaringan informasi, melainkan menawarkan agenda perubahan masyarakat yang dipimpinnya. Ia bukan berperan karena menunda datangnya perubahan melalui proses penyaringan informasi, melainkan ia sepenunya berperan karena ia mengerti bahwa perubahan sosial adalah perkembangan yang tak terelakkan lagi. (Wahid, 1976: xvi-xvii)

Dalam sejarah kemerdekaan Negara Indonesia, Kiai memiliki peranan yang sangat penting dan tidak bisa diabaikan begitu saja. Menurut Ziemek, Kiai berperan sebagai kelompok perantara antara agama dan budaya selama perkembangan sejarah kolonial di Indonesia telah mendapat peranan tambahan sebagai pimpinan perlawanan sosial budaya terhadap kekuasaan kolonial. (Manfred Ziemek, 1986: 91)

Kiai Kharismatik dan Regenerasi Kiai

Kenyataan bahwa nama dan pengaruh sebuah pesantren berkaitan erat dengan masing-masing Kiai, telah menunjukkan, betapa kuatnya kecakapan dan pancaran kepribadian seorang pimpinan pesantren menentukan kedudukan dan tingkat suatu pesantren. Bila pada saat pendirian sebuah pesantren kepemimpinan dan kecakapan seorang Kiai menggerakkan massa merupakan faktor menentukan, untuk mengajak penduduk sekitarnya bekerja dan turut serta dalam pembiayaan, selanjutnya seorang Kiai sering dapat membangun peran strategisnya sebagai pimpinan masyakartak yang non formal melalui suatu komunikasi yang intensif dengan penduduk. (Ziemek, 138)

Kharisma Kiai didasarkan pada kekuatan spiritual dan kemampuan memberi berkah bagi para santrinya. Bahkan kuburan Kiai juga dipercaya dapat memberikan berkah. Sikap inilah yang membedakan secara tajam antara kaum modernis dan fundamentalis yang menganggap bahwa setelah mati seseorang tidak mungkin lagi ada komunikasi, dan setiap usaha untuk berhubungan dengannya adalah syirik. Di sisi lain, kaum tradisionalis menganggapnya sebagai sebuah aspek integral dari konsep wasilah, keperantaraan spiritual. (Martin, 2015: 88-89)

Pada titik ini, kepemimpinan seorang Kiai seperti tak tergantikan. Di satu sisi ia memimpin pesantrennya dengan mengabdikan dirinya untuk mengajar para santri, di sisi lain ia harus menjaga hubungan baiknya dengan masyarakat sekitar. Sentralitas peran seorang Kiai pun tidak bisa diwakili secara utuh oleh santri senior yang ditunjuk sebagai lurah atau bahkan putranya sekalipun.

Untuk menjadi seorang Kiai, seorang calon harus berusaha keras melalui jenjang yang bertahap. Pertama-tama, biasanya ia merupakan anggota keluarga Kiai. Setelah menyelesaikan pendidikan dan pelajarannya di

pesantren, kiai pembimbingnya yang terakhir melatihnya mendirikan pesantrennya sendiri. Seringkali kiai pembimbing turut secara langsung dalam pendirian proyek pesantren baru, sebab kiai muda dianggap mempunyai potensi untuk menjadi seorang alim yang baik dan berfungsi sebagai penyaji santri senior. (Dhofier, 97)

Campur tangan kiai terhadap calon kiai biasanya tidak hanya sekadar dalam persoalan pengetahuan, melainkan juga dalam urusan jodoh serta diberikan pendidikan khusus di pesantren untuk mengembangkan bakan kepemimpinannya. Cara-cara inilah yang dilakukan oleh KH Hasyim Asy'ari, pemimpin Pesantren Tebuireng, kepada murid-muridnya yang antara lain adalah Kiai Abdul Karim (pendiri pondok pesantren Lirboyo), Kiai Jazuli (Ploso Kediri) dan Kiai Zubair pendiri Pesantren Reksosari Salatiga. (Dhofir, 98)

Pengaruh Kiai tergantung pada kualitas pribadi, kemampuan, dan kedinamisannya, sehingga puteranya yang tidak memenuhi persyaratan yang diperlukan tidak dapat menggantikan kedudukannya. Meninggalnya seorang kiai yang demikian biasanya menjadi pertanda berakhirnya fenomena kharismatik, dan sedikitnya masyarakat akan merasa sangat kehilangan pemimpin pemersatu dan sekaligus kehilangan kekuatan attau daya bagi kelangsungan hidupnya. (Horikoshi, 2)

Pada titik ini, kaderisasi Kiai sebagai pimpinan pondok pesantren adalah sesuatu yang sangat penting. Tongkat estafet kepemimpinan Kiai biasanya diteruskan oleh putera, menantu, atau kerabatnya. Pada saat mendirikan, memimpin atau mengambil alih suatu pesantren, pembinaan peran seorang Kiai muda dibantu oleh faktor-faktor berikut:

1. Berasal dari suatu keluarga Ulama/Kiai terpandang di lingkungannya, agar dapat menggunakan kesetiaan kerabat dan masyarakat;
2. Sosialisasi dan pendidikan dalam suatu pesantren terpandang, dengan pengalaman dan latar belakang pengetahuan untuk memimpin sebuah pesantren telah ditanamkan;
3. Kesiapan pribadi yang tinggi untuk bertugas, yakni kemauan untuk mengabdikan kehidupan pribadinya dei tugasnya di pesantren;
4. Karena tergolong dalam suatu keluarga Kiai (mungkin dengan perkawinan) biasanya sang Kiai muda termasuk elit desa yang lebih mampu, kaya, dan dapat mengerahkan sebagian harta keluarga untuk pembangunan pesantren;
5. Sebagai pimpinan agama dan masyarakat ia harus mampu dengan daya meyakinkan dan potensi kharismatiknya (menggerakkan anggota warga lingkungan yang lebih miskin untuk bekerja suka rela dalam swadaya masyarakat (gotong-royong) untuk membangun dan membiayai pesantren;
6. Mengumpulkan dana dan bantuan (tanah wakaf) dari warga yang berpunya. (Ziemek, 136-137)

[Saifuddin Jazuli]

Sumber Bacaan

Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Radikal dan Akomodatif*, Jakarta: LP3ES, 2004

Manfred Ziemek, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1986

Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing, 2015

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011

Sukamto, *Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1999

Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1985

Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981

Kidung

Genealogi Kidung

Kidung secara terminologis diartikan sebagai karya sastra rakyat atau puisi dalam bahasa Jawa kuno, berupa cerita romantikal dan cerita pelipur lara. Kidung umumnya berbentuk tembang yang dapat dinyanyikan. Di antara kidung yang cukup populer dikenal adalah Kidung Rumeksa Ing Wengi karya Sunan Kalijaga. Sebuah kidung berbahasa Jawa Tengahan dalam bentuk tembang yang memiliki makna untuk menjaga atau merawat sesuatu di malam hari. Kidung Rumeksa Ing Wengi merupakan kidung wingit (keramat), berisi mantra ataupun doa yang disusun sebagai doa perlindungan dan penyembuhan. Selain kidung Rumeksa Ing Wengi dalam bahasa Jawa juga terdapat kidung berbahasa Bali atau yang dikenal dengan kidung Bali. Kidung ini sering dinyanyikan pada upacara Panca Yadnya. Beberapa kidung Bali diantaranya Wargasari, Tantri, Nalat, Alis Ijo, Bramara Sangupati. Kidung-kidung tersebut digubah di Bali yang menceritakan zaman sesudah Majapahit. (Sijito, 2006: 36)

Selaras dengan Holt (1967: 67), kidung merupakan karya sastra atau puisi Jawa Kuno yang diadaptasi pada peristiwa sejarah. Sedangkan menurut Wahyu Iryana, *kidung adalah karya sastra sejenis pupuh, guguritan yang memiliki makna mendalam dan biasanya ditembangkan pada malam hari oleh pujangga, maha guru, ataupun seorang ibu yang sedang memberi wejangan atau nasehat kepada anaknya*. Dalam makna teologis, k*idung merupakan rangkaian kata dari perpaduan sastra dan doa sebagai sarana ritual yang disenandungkan dengan titi nada tertentu. Disebut sastra sebab berkaitan dengan tembang yang memiliki ciri khas keindahan dan keteraturan sedangkan doa sebagai sarana permintaan kepada Tuhan. (Widodo dkk., 2013: 36).*

Menurut Bambang Wiwoho, sebelum Islam hadir di tanah Jawa, kidung merupakan susunan sastra yang ditembangkan oleh orang - orang khusus (sakti) sebagai perantara permohonan kepada Sang Hyang Widi (Tuhan) sehingga estetika nuansa kidung sangat identik dengan kesakralan dan mistis. Pada zaman Wali Songo, keberadaan Kidung tetap di lestarikan, hanya saja nilai-nilai kidung di selaraskan dengan ajaran Islam tanpa mengurangi nilai kesakralan dan kemistisan sebagai bagian dari keindahan warisan sastra Jawa. Pada zaman Walisongo, kidung menjadi media berdakwah para wali secara halus tanpa menimbulkan gejolak sosial, menyusup dalam adat budaya masyarakat Jawa waktu itu dalam menanamkan pemahaman keislaman, keesaan serta kekuasaan Tuhan, para malaikat, para nabi kepada masyarakat Jawa yang masih kental dengan nilai-nilai adat budaya lama termasuk agama Syiwa (Hindu – Budha).

Munculnya kidung dalam sejarah Islam di Jawa tidak terlepas dari sejarah Islamisasi di tanah Jawa, karena kidung merupakan salah satu media dakwah selain diyakini sebagai doa mistis. Keberhasilan Islamisasi di Jawa juga berkat peran para mubaligh tangguh yang terhimpun dalam suatu lembaga dakwah yang dikenal Wali Songo. Islamisasi yang terjadi secara damai dengan pendekatan yang akomodatif dan fleksibel dalam memahami kondisi sosio-kultural masyarakat Jawa sehingga para wali menciptakan kidung sebagai alat dakwah dalam menyebarkan Islam (Sijito, 2006: 32). Seperti halnya Kidung Gunung Jati yang menjadi falsafah hidup masyarakat Cirebon. Menurut Wahyu

Iryana, kidung tersebut kini diadopsi oleh para seniman sebagai produk budaya. Kidung diejawantahkan oleh para sinden dalam pertunjukan wayang, selametan kelahiran, khitanan, dan pernikahan yang dilantunkan dengan gitar dan seruling. Berikut adalah contoh kidung Gunung Jati sebagai pemaknaan jati diri kelahiran manusia kemuka bumi.

Bismillah/purwaning wiwit/liwang liwung randu kurung/ gunung sembung/ gunung jati gunung amparan/ ingkang sejatining/ sejajare lawang sanga/kang jageni tamengana pasangan damar/ panggone lingging saking kursi gading gilang kencana.

Terjemahannya: Bismillah sebagai pembuka, belantara Gunung Sembung, Gunung Amparan Jati, yang sejati sejajar pintu sembilan simbol para wali, sebagai cahaya penerang yang menduduki singgasana kursi gading gilang kencana.

Dinamika Kidung: Perpaduan Sastra, Doa, dan Dakwah

Sunan Kalijaga sebagai salah satu dari sembilan wali (Walisongo) yang berdakwah di tanah Jawa menciptakan kidung yang terkenal dengan nama kidung rumeksa ing wengi (perlindungan di malam hari). Kidung tersebut sebagai salah satu media dakwah Sunan Kalijaga yang dituangkan dalam doa-doa berbahasa Jawa (mantra). Sunan Kalijaga juga menyusun berbagai macam doa dalam bahasa Jawa untuk berbagai kepentingan dan kegunaan masyarakat pada zamannya. Doa dalam bahasa Jawa berupa kidung atau mantra diyakini masyarakat saat itu memiliki daya magis atau kekuatan gaib yang kuat bagi pengamalnya (Sidiq, 2008: 136)

Menurut Chodjim (2003: 16), *uraian-uraian dalam Kidung Rumeksa Ing Wengi Sunan Kalijaga berkaitan dengan urusan-urusan praktis dalam kehidupan sehari-hari. Kidung ini mempunyai 45 bait tembang yang bermetrum dandhanggula, tetapi yang sering dilantunkan oleh orang Jawa adalah bait pertama sampai bait kelima. Dalam Kidung-nya ini Sunan Kalijaga memaparkan bahwa setiap hari manusia tidak bisa terlepas dari istirahat (tidur) khususnya dimalam hari, namun malam merupakan tempat berlindung yang baik bagi perbuatan jahat. Kelemahan di waktu malam ini sangat penting agar besoknya bisa melanjutkan kehidupan di bumi. Ia menawarkan tata cara berdoa keselamatan di malam hari karena keselamatan*

Sumber: http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/

merupakan bagian pokok dari misi agama. Agama apa saja kurang memiliki makna bagi pemeluknya jika tidak ada keselamatan yang bisa ditawarkan kepada pemeluknya (Sakdullah, 2014: 5).

Kidung Rumeksa Ing Wengi ditulis oleh Sunan Kalijaga untuk menjembatani hal-hal yang bersifat supranatural. Sebab, pada tahun-tahun awal perkembangan Islam di Jawa bersifat sangat mistis yang pada dasarnya merupakan kepercayaan pra-Islam yang masih sangat dipengaruhi oleh paham animisme dan dinamisme. Kenyataan yang terjadi pada saat Sunan Kalijaga menyebarkan Islam adalah serangan dari lawan-lawannya dengan menggunakan ilmu hitam (black magic). Untuk membentengi diri dan para pengikutnya, Sunan Kalijaga menggubah kidung tersebut yang berisi berbagai macam mantra (doa) untuk menolak balak di malam hari seperti teluh, tenung, santet, dan lain-lain (Sijito, 2006: 38)

Kidung Rumeksa Ing Wengi merupakan sarana dakwah dalam bentuk tembang yang populer dan menjadi "kidung wingit" karena dipercaya membawa tuah seperti mantra sakti. Dakwah yang dirangkai menjadi sebuah tembang berisi sembilan bait dan seolah-olah sampai saat ini kidung tersebut abadi. Orang-orang pedesaan masih banyak yang hafal dan mengamalkan syair kidung ini. Sebagai sarana dakwah kepada anak cucu, nasehat dalam bentuk tembang lebih langgeng dan awet dalam ingatan. Sepeninggal Sunan Kalijaga, kidung ini menjadi milik rakyat, mereka dengan tulus membaca dan mengamalkannya sebagai doa (Purwadi, 2003: 191-192).

Kidung Rumeksa Ing Wengi lebih dari sebuah karya sastra yang berupa simbol verbal, namun juga menjadi media pendidikan dan juga alat dakwah Sunan Kalijaga saat itu. Kidung tersebut memiliki kandungan isi filosofis dan bermakna sangat mendalam serta memuat unsur-unsur teologis Islam yang mencakup beberapa aspek kehidupan manusia dan masih relevan sampai sekarang. Adapun unsur-unsur teologis yang terkandung dalam Kidung tersebut mencakup tentang Tuhan, manusia, dan hubungan manusia dengan Tuhan. Semua unsur teologis tersebut dikemas oleh Sunan Kalijaga dengan sangat puitis dan dianggap sakral oleh masyarakat Jawa (Sakdullah, 2014: 13)

Dimensi Teologis Kidung

Kidung sebagai karya sastra tidak hanya berdimensi seni tetapi juga berdimensi pada aspek teologi. Kidung rumeksa ing wengi ciptaan Sunan Kalijaga memiliki makna teologis yang mendalam sebagaimana yang tertulis dalam beberapa baitnya dibawah ini.

Ana kidung rumeksa ing wengi
teguh hayu luputa ing lara
luputa bilahi kabeh
jim setan datan purun
paneluhan tan ana wani
miwah panggawe ala
gunaning wong luput
geni atemahan tirta
maling adoh tan ana ngarah mring mami
guna duduk pan sirna
Sekehing lara pan samya bali
sekeh ngama pan sami miruda
welas asih pandulune
sekehing braja luput
kadi kapuk tibaning wesi
sekehing wisa tawa
sato galak tutut
kayu aeng lemah sangar
songing landak guwaning mong lemah miring
myang pakiponing merak

Pagupakaning warak sakalir
nadyan arca myang segara asat
temahan rahayu kabeh
apan sariro ayu
ingideran kang widadari
reneksa malaikat
sekatahing rarasul
pan dadi sarira tunggal
ati Adam utekku baginda Esis
pangucapku ya Musa

Napasku Nabi Isa linuwih
Nabi Yakub pamyarsaningwang
Yusuf ing rupaku mangke
Nabi Daud swaraku
Jeng Sulaiman kasekten mami

Nabi Ibrahim nyawa
Idris ing rambutku
Baginda Ali kulitingwang
Abu Bakar getih daging Umar singgih
balung baginda Usman

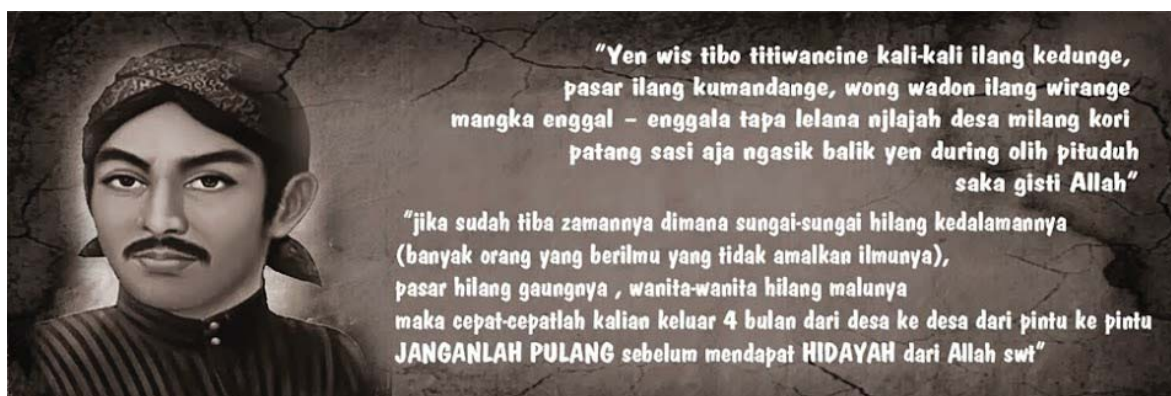
Sumsungingsun Fatimah linuwih
Siti Aminah bajuning angga
Ayub ing ususku mangke
Nabi Nuh ing jejantung
Nabi Yunus ing otot mami
netraku ya Muhammad
panduluku Rasul
pinayungan Adam syara'
sampun pepak sekatahing para Nabi
dadya sarira tunggal

Wiji sawiji mulane dadi
apan pencar saisining jagad
kasamadan dening date
kang maca kang angrungu
kang anurat kang anyimpeni
dadi ayuning badan
kinarya sesembur
yen winacakna ing toya
kinarya dus rara tuwa gelis laki
wong edan nuli waras
Lamun ana wong kadendan kaki
wong kabanda wong kabotan uatang
yogya wacanen den age
nalika tengah dalu
ping sawelas macanen singgih
luwar saking kabanda
kang kadenda wurung
aglis nuli sinahuran
mring Hyang Sukma kang utang punika singgih

Lamun arsa tulus nandur pari
puwasaa sawengi sadina
iderana galengane
wacanen kidung iki
sekeh ngama sami abali
yen sira lunga perang
wateken ing sekul
antuka tigang pukulan
mungsuhira rep sarirep tan ana wani
rahayu ing payudan

Sing sapa reke bisa nglakoni
amutiha lawan anawaa
patang puluh dina bae
lan tangi wektu subuh
lan den sabar sukuring ati
Insya Allah tinekan
sukarsanireku
tumrap sanak rakyatira
saking sawabng ngelmu pangiket mami
duk aneng Kalijaga

Terjemahannya:

Ada nyanyian yang menjaga di malam hari. Kukuh selamat terbebas dari penyakit. Terbebas dari semua malapetaka. Jin setan jahat pun tidak ada yang berani. Juga berbuat jahat. Guna-guna pun tak ada yang berani. Api dan juga air. Pencuri pun jauh tak ada yang menuju padaku. Guna-guna sakti pun lenyap. Semua penyakitpun bersama-sama kembali, Barbagai hama sama-sama habis, Dipandang dengan kasih sayang, Semua senjata lenyap, Seperti katuk jatuhnya besi, Semua racun menjadi hambar, Binatang buas jinak, Kayu ajaib dan tanah angker, Lubang landak rumah manusia tanah miring, Dan

tempat merak berkipu. Tempat tinggal semua badak, Walaupun arca dan lautan kering, Pada akhirnya semua selamat, Semuanya sejahtera, Dikelilingi bidadari, Dijaga oleh Malaikat, Semua rasul menyatu menjadi berbadan tunggal, Hati Adam, otakku Baginda Sis, Bibirku Musa Napasku Nabi Isa as, Nabi Yakub mataku, Yusuf wajahku, Nabi Daud suaraku, Nabi Sulaiman kasaktianku, Nabi Ibrahim nyawaku, Idris di rambutku, Baginda Ali kulitku, Abu Bakar darah, daging Umar, balung baginda Usman. Sumsumku Fatimah yang mulia, Siti Aminah kekuatan badanku, Ayub dalam ususku, Nabi Nuh di jejantung, Nabi Yunusdi ototku, Mataku Nabi Muhammad, Wajahku Rasul, Dipayungi oleh syariat Adam, Sudah meliputi seluruh para Nabi, Menjadi satu dalam tubuhku. Kejadian dari biji-biji yang satu, kemudian berpencar keseluruh dunia, terimbas oleh Dzat-Nya, yang membaca dan yang mendengarkan, yang menyalin dan yang menyimpannya, menjadi keselamatan badan, sebagai sarna pengusir, jika dibacakan dalam air, dipakai mandi perawan tua cepat bersuami. Orang gila cepat sembuh. Jika ada orang didenda cucuku. Atau orang yang terbelenggu keberatan hutang. Maka bacalah dengan segera. Di malam hari. Bacalah dengan sungguh-sungguh sebelas kali. Maka tidak akan jadi didenda. Segera terbayarkan oleh Tuhan. Karena Tuhanlah yang menjadikannya berhutang. Yang sakit segera sembuh.

Jika ingin bagus menanam padi. Berpuasalah sehari semalam. Kelilingi pematangnya. Bacalah nyanyian itu. Semua hama kembali. Jika engkau pergi berperang. Bacakan kedalam nasi. Makanlah tiga suapan. Musuhmu tersihir tidak ada yang berani. Selamat di medan perang. Siapa saja yang dapat melakukan puasa mutih dan minum air putih selama 40 hari. Dan bangun waktu subuh. Bersabar dan bersyukur di hati. Insya Allah tercapai semua cita-citamu. Dan semua sanak keluargamu. Dari daya kekuatan seperti yang mengikatku ketika di Kalijaga (Wiryapanitra, 1979:12)

Menurut Sakdullah (2014: 5), *dalam Kidung Rumeksa Ing Wengi terdapat unsur-unsur teologis tentang Tuhan, manusia, dan relasinya dengan Tuhan. Persoalan teologis tersebut dimaksudkan untuk memberikan pedoman bagi masyarakat Jawa dalam menghadapi datangnya beragam tantangan zaman. Pertama, Tuhan. Iman kepada Allah menjadikan landasan yang kuat bagi kehidupan setiap Muslim untuk mengarungi bahtera kehidupan yang penuh dengan gelombang sehingga mereka tidak bimbang, tidak ragu-ragu menghadapi setiap persoalan. Pikirannya cerah, hatinya terang dan tentram, mempunyai pendirian yang kuat serta mempunyai sikap optimis dalam hidup sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran: "Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tentram dengan mengingat Allah. Ingatlah Allah hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tentram." (QS.al-Ra'd [13]:28).*

Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa. Segala sesuatu mengenai Tuhan disebut ke-Tuhan-an. Iman kepada Allah merupakan dasar-dasar keselamatan manusia menurut al-Quran. Tanpa keimanan ini perbuatan manusia menjadi sia-sia. Demikian pula dinyatakan bahwa kekufuran menghapus amal, sebagaimana syirik, ketiadaan iman, pengingkaran terhadap ayat-ayat Allah dan kehidupan yang berdasarkan kepentingan duniawi semata. Sedemikian sentralnya posisi teologis dalam Islam, sehingga dengan hal tersebut diukur segala perbuatan manusia, baik dan buruknya. Allah pun memberikan sarana kepada manusia untuk sampai kepada-Nya (Sakdullah, 2014: 5).

Dari kata-kata 'ana Kidung rumeksa ing wengi' (ada nyanyian yang menjaga di malam hari), Sunan Kalijaga ingin mengajak umat Islam saat itu untuk membaca dan mengamalkan sungguh-sungguh Kidung-nya ini demi keselamatan di malam hari. Sebab dengan cara inilah niscaya mereka akan selamat dari berbagai macam kejahatan yang berasal dari jin, setan, dan manusia yang menggunakan ilmu hitam. Sunan Kalijaga menekankan pentingnya berjaga-jaga dari kejahatan di malam hari yang merupakan pemahaman Sunan Kalijaga atas surah al-Falaq dan an-Nas, yang masing-masing berbunyi sebagai berikut: Katakanlah: "Aku

berlindung kepada Tuhan yang menguasai subuh; dari kejahatan makhluk-Nya; dan dari kejahatan malam apabila telah gelap gulita; dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul; dan kejahatan orang yang dengki apabila ia dengki" (QS. al-Falaq [113]: 1-5). Katakanlah: "Aku berlindung kepada Tuhan manusia; Raja manusia; Sembahan manusia; dari kejahatan (bisikan) setan yang biasa bersembunyi; Yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia; dari jin dan manusia" (QS. an-Nas [114]: 1-6). Pada ayat ke-3 surat al-Falaq disebutkan "dan dari kejahatan malam apabila telah gelap gulita", yang mengisyaratkan bahwa biasanya malam memang menakutkan, karena sering kali kejahatan dirancang dan terjadi dicelah kegelapannya, baik dari para pencuri, perampok, pembunuh, maupun binatang buas, berbisa, atau serangga. Tentu, malam tidak selalu melahirkan kejahatan. Sebaliknya, bahkan dalam al-Quran (QS. al-Muzzammil [73]: 6) memuji malam sebagai saat yang terbaik untuk mendekatkan diri kepada Allah (Sakdullah, 2014: 9).

Dengan demikian, peringatan Sunan Kalijaga agar berhati-hati di malam hari itu ada dua hal yang disampaikannya. Pertama, pada saat itu memang kejahatan sering terjadi pada malam hari. Kedua, ia sesungguhnya tengah menafsirkan firman Allah dalam surat al-Falaq dan an-Nas tersebut secara implisit. Hal ini didasarkan pada bentuk-bentuk kejahatan yang dikemukakannya sangat berkaitan dengan bentuk-bentuk kejahatan dalam kedua surat tersebut. Karena itu, tempat untuk berlindung yang sejati adalah kepada Allah, yang menguasai alam semesta dan seluruh makhluk di dunia ini. Haruslah dipahami sebagai kiasan, adapun filosofis yang sesungguhnya itu adalah Sang Sabda Kun (Sang Guru Sejati atau Tuhan Yang Maha Esa). Dialah yang menjaga malam artinya Sang Guru Sejati tersebut akan membawa segala kepastian (takdir) manusia dan yang memiliki daya kuasa yang demikian besar itu. Maka sama dengan orang yang sudah menguasai ilmu, bila waktu malam selalu berdoa menunggu ilham apa yang harus dilakukannya setiap harinya dapat dijadikan pedoman tekad sehingga pada siang harinya dapat mawas dan sadar diri. Bila tujuannya tadi dapat tercapai dengan Sang Sabda Kun maka tentu juga memiliki daya kekuasaan seperti yang dijelaskan dalam Kidung Rumeksa Ing Wengi (Sakdullah, 2014: 8-9).

Kedua, tentang manusia. Sunan Kalijaga pun mengajarkan jati diri manusia kepada masyarakat. Seperti juga pada do'a ajaran tentang falsafah kehidupan yang dituangkan dalam Kidung Rumeksa Ing Wengi. Ajaran Kidung Rumeksa Ing Wengi Sunan Kalijaga, lebih difokuskan kehidupan nyata menjadi manusia yang waspada. Sunan Kalijaga mengajak untuk memahami perjalanan hidup dan posisi seseorang dalam menghadapi hidup agar bisa menerima tugas atau kodrat yang telah disetujui dengan suka rela dalam mengemban tugas dengan hati yang lapang (Sakdullah, 2014: 10).

Sunan Kalijaga dalam Kidung Rumeksa Ing Wengi juga memberikan warisan pengetahuan berharga yang terangkum dalam syair dibawah ini:

> *Songing landak guwaning wong lemah miring,*
> *Myang pakiponing merak*
>
> Liang landak jadilah gua untuk orang berlaku jahat
> Dan tempat merak bermandi pasir.

Penggalan bait diatas merupakan makna kiasan yang ada dalam kidung Rumeksa Ing Wengi. Songing landak guwaning wong lemah miring, myang pakiponing merak. Wiryapanitra (1979) menjelaskan bahwa makna filosofi sebenarnya adalah asal-usul kejadian manusia. Sebagai perantaranya adalah laki-laki dan perempuan (bapak dan ibu). Adapun keterangan dari bapak ibu terlebur dalam perpaduan kama (persetubuhan dalam bentuk mani/sperma, madi/ovum, wadi/rasa malu pada laki-laki dan maningkem/rasa malu pada perempuan). Di situlah Sang Maha Suci menciptakan makhluk (Sakdullah, 2014: 11).

Ketiga, Hubungan Manusia dengan Tuhan. Dalam Kidung Rumeksa Ing Wengi ini menunjukkan tentang teologis yang ketiga

yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, haltersebut tercermin pada potongan bait ke delapan yang berbunyi sebagai berikut:

Lan den sabar sukur ing Ati Widhi
Insya Allah tinekanan
Sakarsanireku

Seperti dijelaskan diatas yakni setiap perbuatan ditampakkan dengan sikap sabar, syukur dan pasrah kepada Tuhan sehingga apabila ini dilakukan dengan sungguh-sungguh apa yang dicita-citakan dapat dikabulkan oleh Tuhan. Secara implisit kidung ini mengajak untuk menguatkan tauhid seseorang kepada Tuhan mengingat sangat tidak mungkin seseorang syukur serta pasrah kepada sesuatu yang tidak ia percayai. Kualitas keyakinan penuh terhadap Tuhan dengan mengharap ampunan dan kemuliaan dari-Nya bisa meningkatkan jiwa orang beriman kepada Tuhan itu sampai pada tingkat sabar, teguh dan tawakkal kepada-Nya, dimana keteguhan hati bisa diibaratkan sebagai batu yang tersimpan di dalam rusuk. Tidak ada satupun musibah, penderitaan, ancaman dan kesengsaraan duniawi yang mampu menggeser kedua kakinya, sehingga ia bersedia mengendorkan tali kesadaran yang mengikat keteguhan dirinya itu. Kekuatan sabar, tawakkal, dan istiqamah seperti ini merupakan kekuatan yang jauh di atas kekuasaan manusia sehingga para Rasul ataupun para Nabi mampu menghadapi kesulitan dan kejahatan tanpa mempergunakan kekuatan fisik ketika menaklukkannya. Kejahatan atau kesulitan dapat muncul di malam hari baik yang berasal dari kejahatan manusia, binatang dan sebagainya. Sehingga dengan menyakini bahwa kekuatan Allah yang mampu membelah kegelapan malam dengan terangnya pagi maka akan lahir keyakinan bahwa Allah juga mampu menyingkirkan kejahatan dan kesulitan baik kapanpun dan dimanapun akan muncul pertolongan untuk menyingkirkan kesulitan (Sakdullah, 2014: 12).

[Arik Dwijayanto & Dawam Multazam]

Sumber Bacaan:

Chodjim, Achmad. 2000. ***Mistik dan Ma'rifat Sunan Kalijaga****, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.*

Holt, Claire. 1967. ***Art in Indonesia: Continuities and Change.*** *Ithaca: Cornel UP.*

Iryana, Wahyu. 2015. ***Kidung Sunan Gunung Jati***, Makalah tidak publikasikan.

Purwadi, 2004. ***Dakwah Sunan Kalijaga: Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural***, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sakdullah, M. 2014. "***Kidung Rumeksa Ing Wengi Karya Sunan Kalijaga Dalam Kajian Teologis***," Jurnal Teologia, Volume 25, Nomor 2, Juli-Desember.

Sidiq, Achmad. 2008. ***"Kidung Rumeksa Ing Wengi: Studi Tentang Naskah Klasik Bemuansa Islam."*** *Jurnal Analisa Volume XV, No.01, Januari – April.*

*Sijito, Riyanto. 2006****. "Kidung Rumeksa Ing Wengi Karya Sunan Kalijaga Dalam Kajian Teologis."*** Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo.

Tanoyo, R. 1975. ***Kidungan Ingkang Djangkep.*** *Solo: Sadu Budi.*

Widodo, Wahyu dkk. 2013. ***"Mantra Kidung Jawa: Perangkat Linguistik dan Kemanjuran."*** *Jurnal Transling Volume 1 Nomor 1, UNS****.***

*Wiryapanitra, R. 1979. "****Serat Kidungan Kawedhar,"*** *Jakarta: Depdikbud.*

Kupatan

Kupatan" atau "Lebaran Kupat" adalah salah satu tradisi Islam khas Nusantara yang dilakukan pada hari ke-8 bulan Syawwal. Tradisi ini masih lestari dan dilakukan turun temurun khususnya di kalangan masyarakat Jawa.

Masyarakat Jawa memiliki dua kali tradisi lebaran, yaitu "lebaran idul fitri" yang dirayakan pada tanggal 1 Syawwal, dan lebaran yang kedua adalah "lebaran ketupat" yang terjadi pada tanggal 8 Syawwal, yaitu setelah puasa sunnah Syawwal selama enam hari. Hari raya ketupat atau lebaran ketupat ini dikenal juga dengan istilah "kupatan".

Umumnya, masyarakat Jawa merayakan hari raya "kupatan" ini dengan membuat ketupat dan berdoa bersama di mushola, masjid, atau lapangan terbuka. Setelah ritual berdoa bersama selesai, mereka pun makan ketupat bersama dengan aneka macam lauk pauknya, seperti gulai, opor, rendang, dan aneka masakan lainnya. Setelah acara makan-makan bersama selesai, sebagian dari mereka ada yang berziarah ke makam keluarga yang sudah meninggal, atau saling kunjung dan bersilaturahim antar sanak famili dan kerabat yang masih hidup. Ada juga yang memeriahkan hari raya ketupat ini dengan menggelar karnaval dan festival rakyat. Di beberapa wilayah pesisir utara laut Jawa, sebagian masyarakat memeriahkan hari raya ini dengan festival laut.

Suasana kehangatan, kebersamaan, silaturahim, saling memaafkan, saling berbagi, dan gotong royong terasa demikian sangat kuat terpancar dalam ritual tradisi "kupatan" ini.

"Ketupat" adalah jenis kudapan khas Nusantara. Di Jawa makanan ini dikenal dengan nama kupat. Bahan dasar ketupat adalah beras yang kemudian dimasukkan ke dalam pembungkus berbentuk segi empat yang terbuat dari anyaman daun kelapa (janur) yang masih muda. Setelah terbungkus rapat, ketupat kemudian dikukus hingga matang. Makanan ini jamak dijumpai saat perayaan lebaran Idul Fitri (1 Syawwal) dan lebaran ketupat (8 Syawwal).

Di luar masyarakat Jawa, "ketupat" dikenal dengan nama yang berbeda-beda. Di Sunda, misalnya, makanan ini dikenal dengan nama "kupat", atau "tupat" (Betawi), "tipat" (Bali), "katupat" (Banjar), "patupat" (Kapampangan), "katupa" (Makassar), "katupek" (Minang),

Suasana halaman Masjid Al-Yahya di lingkungan Dukuhan RT 01 RW 03 Kelurahan Mlangsen Blora.
Sumber: http://www.infoblora.com/

"ketopak" (Madura), "atupato" (Gorontalo), "topat" (Lombok), dan lain-lain.

Sebagaimana tradisi "kupatan" atau "lebaran kupat" di masyarakat Jawa, tradisi ini pun dikenal di pelbagai wilayah Nusantara lainnya dengan nama yang berbeda-beda, dan jenis ritual dan festival yang juga berbeda-beda.

Ketupat bukan hanya sekedar makanan belaka. Lebih dari itu, ketupat juga memiliki nilai filosofi yang sarat makna. Tradisi ketupat erat kaitannya dengan sejarah awal penyebaran agama Islam di Jawa yang dilakukan oleh Wali Sanga, khususnya Sunan Kali Jaga.

Dalam proses islamisasi masyarakat Jawa, para Wali Sanga dikenal dengan metode dakwahnya yang sarat akan filosofi makna, kearifan lokal, dan simbol-simbol kebijaksanaan. Termasuk hal ini adalah usaha Sunan Kali Jaga, salah satu anggota dewan Wali Sanga, untuk menjadikan "ketupat" dan "lebaran" sebagai salah satu sarana dakwah Islam.

Orientalis H.J. de Graaf dalam "The Malay Annals" menyatakan bahwa ketupat merupakan simbol perayaan hari raya Islam pada masa Wali Sanga, tepatnya masa pemerintahan Kesultanan Demak yang berpusat di Jawa dan dipimpin Raden Patah awal abad ke-16 M.

Dalam bahasa Jawa, "kupat" berasal dari asal kata "papat" atau empat, dan juga bentuknya yang "persegi empat". Hal ini adalah simbol yang hendak mengarahkan kepada esensi rukun ajaran agama Islam yang keempat, yaitu puasa bulan Ramadhan.

Kupat dalam bahasa Jawa juga konon merupakan kependekan dari kalimat "ngaku lepat" yang berarti "mengakui kesalahan". Karena itu, saling berbagi dan memberi kupat di hari raya lebaran idul fitri dan lebaran ketupat adalah symbol atas pengakuan kesalahan dan kekurangan diri masing-masing terhadap Allah, terhadap keluarga, handai taulan, dan juga terhadap sesama.

"Ketupat" adalah simbolisasi makna permohonan ampun dan maaf yang

Kupat dan Menu lauknya.
Sumber; http://mtsmaarifkarangan.blogspot.co.id/

berhubungan dengan hak-hak Allah (habl min Allâh) dan juga hak-hak manusia (habl min al-nâs). Karena itulah, keberadaan "kupat" jamak dijumpai saat hari raya lebaran yang merupakan hari raya kembali pensucian diri dan momen saling memaaf-maafkan antar sesama. Ketupat seolah-olah manifestasi dari ungkapan doa yang lazim dipanjatkan saat hari raya idul fitri, yaitu "*kullu 'âm wa nahnu ilâ Allâh wa al-hasanât aqrab. Taqabbalallâhu minnâ wa minkum*" (semoga setiap tahun kita semakin dekat dengan Allah dan kebaikan-kebaikan. Semoga Allah [memaafkan kita semua dan] menerima amal kita).

"Kupat" juga merupakan kependekan dari "laku papat" atau "empat tindakan" yang merupakan etape stasiun spiritual" (*al-maqâmât al-rûhiyyah al-arba'ah*), yaitu (1) lebaran, (2) luberan, (3) leburan, dan (4) laburan.

Tindakan pertama adalah "lebaran", yang berasal dari kata lebar (usai atau selesai). Di sini, lebaran menandakan sudah usai dan berakhirnya waktu menjalankan ibadah puasa selama sebulan penuh di bulan Ramadhan.

Tindakan kedua adalah "luberan", yang berasal dari kata luber (meluap atau melimpah). Dalam hal ini luberan diartikan sebagai ajakan untuk saling berbagi limpahan rezeki dengan berzakat dan bersedekah untuk kaum miskin

dan mereka yang berhak menerimanya.

Tindakan ketiga adalah "leburan", yang berasal dari kata lebur (melebur atau menghilangkan). Artinya mengakui kesalahan, memohon maaf dan memberi maaf. Manusia dituntut untuk saling memaafkan antar satu sama lain. Dengan demikian, dosa-dosa dan kesalahan pun menjadi lebur.

Adapun tindakan yang keempat adalah "laburan", yang berasal dari kata labur, atau kapur untuk memutihkan dinding rumah dan menjernihkan air. Dalam hal ini, leburan memaksudkan agar manusia selalu menjaga kesucian lahir dan batinnya.

Dibungkusnya ketupat dengan daun kelapa muda yang dianyam juga memiliki nilai filosofi tersendiri. Dalam bahasa Jawa, daun kelapa muda pembungkus ketupat dikenal juga dengan nama "janur".

Kata "janur" berasal dari bahasa Arab, yaitu "jâ'a nûr", yang atinya "telah datang seberkas cahaya terang". Filosofi makna yang tersimpan di balik "janur" sebagai bungkus "kupat" adalah bahwa manusia senantiasa mengharapkan datangnya cahaya petunjuk dari Allah yang memberikan petunjuk dan membimbing mereka pada jalan kebenaran yang diridhai oleh-Nya, bukan pada jalan yang tidak disukai oleh-Nya.

"Janur" seakan-akan sebuah simbolisasi atas harapan yang dipanjatkan umat Islam dan manifestasi atas do'a yang termaktub dalam surat al-Fâtihah; "*ihdinâ-s shirâth-al mustaqîm. Shirât-alladzîn-a an'amta 'alaihim ghair-il maghdhûbi 'alaihim wa lâdh-dhâllîn*".

Sebagian sumber menyatakan jika lebaran ketupat pertama kali diperkenalkan oleh Sunan Kalijaga dan Raden Patah saat masa pemerintahan Kesultanan Demak. Saat itu, beliau memperkenalkan dua lebaran kepada masyarakat Jawa, yaitu lebaran (bada) idul fitri dan lebaran kupat.

Lebaran Idul Fitri dilaksanakan pada tanggal 1 Syawwal setelah umat Muslim melaksanakan ibadah puasa selama satu bulan penuh di bulan Ramadhan. Lebaran Idul Fitri dimaknai dengan prosesi pelaksanaan shalat id hingga tradisi saling kunjung dan memaafkan sesama muslim. Setelah itu, beliau menganjurkan masyarakat Muslim Jawa generasi awal untuk kembali berpuasa sunnah selama 6 hari, yaitu sejak 2 Syawwal hingga 7 Syawwal. Selepas menjalani puasa Sunnah selama enam hari itulah, dirayakan kembali "lebaran syawwal" atau "lebaran kupat".

Tradisi "lebaran kupat" ini pada gilirannya menyebar ke pelbagai pelosok Nusantara beriringan dengan menyebarnya agama Islam di wilayah itu. Maka tidaklah heran jika tradisi "lebaran ketupat" ini pun akan banyak dijumpai di wilayah-wilayah lain di luar masyarakat Muslim Jawa, tentu dengan istilah yang berbeda-beda dan dengan berbagai macam variasi ritual perayaan yang berbeda-beda pula.

[A Ginanjar Sya'ban]

L

Ladunni

Orang Islam Nusantara sudah lama mengenal istilah *Ladunni*; atau yang biasa dilafalkan orang Jawa dengan *Iladuni* (menggabungkan kata ilmu dan ladunni). Kemampuan Iladuni di Jawa erat kaitannya dengan kemampuan meramalkan kejadian yang akan datang dan belum diketahui oleh orang biasa yang disebut "*tiyang petang iladuni palakiyah*". Orang yang memiliki kemampuan Iladuni termasuk 3 (tiga) kelompok orang suci yang sangat dihormati dan dijunjung tinggi di Jawa.

Hal ini seperti terdeskripsikan dalam Babad Tanah Jawi yang menuturkan nasehat Senopati kepada Pangeran Banowo di Keraton Pajang, yakni; (a) kalau memerlukan nasehat mengenai tata tertib negara, maka harus minta petunjuk kepada para Pandhita (*Yen dika pakewedan mranata Negara atakena dhateng pandhita*); (b) kalau ingin tahu mengenai ramalan waktu yang akan dating, maka harus minta nasehat kepada ahli ilmu ladunni (*Yen dika ajeng sumerep ingkang dereng kelampahan, atakena dhateng "tiyang petang iladuni palakiyah"*); dan (c) kalau ingin mendapat kekuatan gaib atau kesaktian, maka dapat dicari pada orang-orang yang bertapa (*yen dika ajeng sumerep ing kesakten, atakena dhateng tiyang ahli tapa*).

Secara etimologi, *Ladunni* berasal dari akar kata; (1) *Laduna-yaldunu-lad nah* yang tersambung dengan *ya' nisbat* yang berarti "sesuatu yang terbilang lembut"; (2) *ladun-ladan-ludun* (*dzaraf*) yang berakhiran *nun wiqayat* dan *ya' nisbat* --seperti dalam bait Al-Fiyah ibn Malik; "*wa fi ladunni laduni qalla wafi*" yang artinya "hampir denganku, dekatku, di sisiku"; (3) akronim dari kata *lada tsanaiyah* (*tarkib majzi*) atau *hayyarah* yang berarti mengherankan atau mengagumkan.

Sedangkan secara terminology *ladunni* merupakan istilah ahli tasawuf untuk menyebut ilmu intuitif tanpa proses belajar. Dalam kitab *Al-Lujjain al-Daniy fi Dzikr Nubdat min Manaqib al-Quthb al-Rabbani Syekh Abd al-Qadir al-Jailani*, misalnya, ada kalimat; *wa afadh 'alahim min buhur al-mawahib al-laduniyyat* (semoga Allah SWT memberikan kepada mereka samudra berupa ilmu berian berupa ilmu ladunni --yang aman dari keraguan dan kekeliruan yang berbeda dari ilmu yang diperoleh melalui penggunaan nalar (*nazhar*) dan akal pikiran; *peny.*). Ilmu *Ladunni* disebut pula ilmu *kasyf* dan *dzauq* serta *ilm al-mawhub* merupakan ilmu para nabi dan para wali. Ilmu ini "lawan" dari ilmu *muktasab* yakni ilmu yang diperoleh melalui proses pembelajaran.

Menurut Ibn 'Arabi setiap ilmu yang diperoleh manusia sebetulnya bisa muncul spontan dari dalam jiwanya yang kemudian muncul sedikit demi sedikit dan sebelumnya masih bersifat global. Kemunculannya tak lain hanyalah pengingatan kembali ilmu fitri yang diberikan Allah SWT sewaktu pengambilan janji. Boleh jadi manusia melupakannya, padahal ilmu itu tetap berada di kedalam jiwanya dan tidak terhapus selama ia masih mau mengetahuinya (*Al-Futuhat al-Makkiyah*: II, 686; *Mawaqi' al-Nujum wa Mathali' Ahl al-Asrar wa 'Ulum*; 45).

Pandangan serupa juga dikemukakan Al-Ghazali yang menyatakan: seluruh ilmu

sebenarnya telah tersimpan dalam instink manusia secara alami sehingga ilmu itu bukanlah sesuatu yang baru dating dari luar. Ia telah tersimpan dalam jiwa semenjak di alam malakut dan baru muncul kemudian. Hal ini sama dengan air yang ada di dalam bumi, minyak goring di dalam kelapa, dan air mawar di dalam bunga mawar (*Ihya Ulum al-Din*; 147-148).

Kemasyhuran ilmu *ladunni* di kalangan ahli tasawwuf diduga didasarkan pada perkataan Abu Yazid al-Busthami yang mengkritik para ahli hadits; "Mereka (para ahli hadits) mengambil ilmu mati dari orang mati, sedangkan kita mengambil ilmu hidup dari Yang Maha Hidup dan tidak akan mati (*al-Muhyi*). Ungkapan ini lalu diikuti oleh tokoh-tokoh sufi lainnya, seperti Al-Syibli yang dalam gubahan syairnya menyebutkan: "*Ketika mereka menuntutku dengan ilmu tulis, tampak dari mereka ilmu yang janggal*".

Ibn Arabi juga memiliki pandangan sendiri tentang ilmu intuitif ini di tengah arus besar perkembangan ilmu eksoterik dan para tokohnya. Menurutnya, mereka adalah ulama lahiriah yang terhalang pandangannya dalam melihat ilmu yang sahih karena mereka mengambil ilmunya dari kitab-kitab dan lidah para tokoh. Mereka, menurut Ibn Arabi, adalah ahli ilmu kertas (*Mawaqif Ibn 'Arabi min Ahl al-Zhahir wa al-Falasifah*, 54-55). Demikian juga pernah dinisbatkan bahwa sebagian dari kaum sufi telah membuang kitab-kitabnya ke lautan atau menguburnya dengan keyakinan bahwa cara ini dapat menggapai *wushul* (sampai kepada hakekat *al-Haqq*), sedangkan bersibuk diri dengan kitab-kitab setelah *wushul* adalah suatu kesalahan (*Al-Shufiyyat wa al-'Aql*, 233).

Sekalipun demikian, bukan berarti ulama sufi menolak eksistensi akal dan ilmu *muktasab* karena para ulama sufi juga menjadi pakar di bidang ilmu-ilmu al-Qur'an, tafsir, hadits, dan fiqh. Al-Ghazali juga mengomentari kalangan sufi yang mengatakan bahwa ilmu itu hijab (penghalang) sebagai kalangan yang dungu karena kedunguan adalah hijab itu sendiri. Ilmu adalah asal agama dan terjaga dari penyelewengan. Karena itu, mencari ilmu sebelum menuju pada *suluk* (praktik sufi) adalah kewajiban, karena orang yang menempuh *suluk* sebelum mantap ilmunya ia mudah terkena was-was dan kekeliruan (*Ihya Ulum al-Din*; I, 301).

Sementara datangnya ilmu ladunni kepada seseorang, di antara para Sufi terdapat perbedaan pendekatan. Menurut Ibn Arabi dan para pengikutnya, bahwa ilmu ladunni tidak bisa diraih dengan usaha yang dilakukan oleh manusia, karena ia merupakan pemberian Ilahi yang diberikan kepada hamba yang dikehendaki-Nya.

Ibn Arabi menuturkan pengalaman pribadinya sebagai berikut: Sesungguhnya, dirinya tidak pernah berpikir sama sekali meminta kepada *al-Haqq* untuk mengetahui salah satu ciptaan (*kawn*) atau suatu peristiwa (*haditsah*). Tetapi yang dilakukannya adalah merelakan diri dan menyerahkan segala urusan jiwanya kepada-Nya, sampai Allah SWT memperlakukannya dalam perlakuan yang disenanginya. Ia tidak ingin diberikan *maqam* tertentu oleh Allah yang lebih tinggi dari manusia lainnya, kerena ia memandang bahwa hal itu terjadi sebagai efek dari ibadah yang betul-betul murni.

Selain itu pemilik ilmu ladunni hakekatnya ialah orang yang bukan mencarinya melainkan datang sendiri kepadanya secara tiba-tiba sebab ilmu ini tidak mempunyai hakekat yang dapat ditelusuri kembali (*mustanad*). Manusia yang mengalaminya tidak mengetahui dari mana datangnya. Ilmu ini sangat lembut sehingga yang mengetahuinya hanyalah jiwa-jiwa dan lubuk hati kaum arif. Ilmu ladunni, masih menurut Ibn Arabi, merupakan imbalan bagi tindakannya mengikuti jejak Rasulullah SAW dalam semua ucapan dan perilakunya; dan bahwa kaum arif pemilik ilmu ini juga senantiasa menapaki jejak para Nabi terdahulu (*Al-Munqid min al-Dhalal*, 137; *Al-Khayal fi al-Mazhab Muhyiddin ibn Arabi*: 94-97).

Adapun menurut Al-Ghazali dan para pengikutnya, ilmu ladunni merupakan ilmu berian (*al-mawhub*) yang datang setelah seseorang sampai pada titik *wushul* dan *wishal* serta *ittishal*. *Wushul* ialah titik dimana manusia berhasil menyingkap keindahan

al-Haqq yang menjadikannya larut dengan keindahannya itu. Jika ia memandang dengan mata batinnya maka tidak ada yang terlihat kecuali Allah. Jika ia memandang menuruti kemauannya maka kemauan itu hanya tertuju kepada-Nya.

Di sinilah manusia mengalami *musyahadah* dengan al-Haqq, sehingga fisiknya bergerak hanya untuk ibadah dan batinnya terbasuh menyucikan hatinya. Al-Ghazali menyebut tahapan penyucian ini sebagai permulaan (*bidayah*) sedangkan pamungkas (*nihayah*)-nya diri manusia menyesuaikan kemutlakan Allah dan hanya terfokus kepada-Nya. Demikianlah yang dimaksud *washul,* menurut Al-Ghazali, sedangkan *wishal* adalah melihat (*ru'yat*) dan menyaksikan (*musyahadah*) dengan sanubari (*sir al-qalb*) di dunia dan dengan mata kepala (*ain al-ra's*) di akhirat, serta *Wishal* bukanlah berarti dzat manusia manunggal dengan Dzat-Nya. Seseorang yang sudah sampai titik *wushul* dan *wishal* berarti ia sudah *ittishal* yaitu sudah terbuka hatinya dan sudah bisa melihat macam-macam rahasia (*Rawdhat al-Thalibin*, 37-39).

Secara garis besar perbedaan antara dua ulama Sufi garda depan itu tentang perolehan ilmu *ladunni* ialah: menurut Ibn Arabi, bahwa ilmu ladunni merupakan milik *ahl al-Haqq* yakni orang-orang yang sampai ke maqam persahabatan (*maqam al-khullah*) yang memungkinkannya mengambil ilmu secara langsung dari Allah atau dari sumber yang menjadi tempat pengambilan malaikat untuk diwahyukan kepada Rasulullah SAW. Ilmu Ladunni tidak dapat diraih oleh orang-orang yang masih mengikuti mazhab dan thariqah, melainkan mereka yang sudah mencapai *Wahdat al-Wujud*. Sedangkan menurut Al-Ghazali, ilmu ladunni milik orang-orang yang telah sampai maqam *ittishal* dan *muwashalah*, dimana ada kalanya dengan "laku" (*thariq al-af'al*) yaitu dengan menampakkan (*tajalli*) perbuatan dan amal ibadahnya sesuai yang dikehendaki Allah. Adakalanya dengan "lakon" (*thariq al-shifat*) yaitu membangun diri selalu rindu dengan Allah yang Maha Agung dan Maha Indah atau meningkatnya menjadi diri yang kosong (*fana*) lalu diisi dengan *musyahadah*. Baik cara "laku" maupun "lakon" apabila dilakukan terus-menerus akan membuahkan manusia berilmu ladunni.

Pemahaman tentang ilmu *ladunni,* baik dalam perspektif Ibn Arabi maupun Al-Ghazali, juga berkembang di Nusantara selaras dengan penyebaran Islam sufistik sejak awal mulanya. Hamzah Fansuri, misalnya, memperoleh ilmu ladunni dengan cara yang ditunjukkan Ibn Arabi. Dalam penggalan syair Asrar al-'Arifin dinyatakan: *"Hamzah fansuri sekalipun dhaif", "Hakekatnya hamper pada Dzat al-Syarif". "Sungguhpun habab* (biuh, peny.) *rupanya khathif* (kasar)", *Washilnya daim dengan Bahr al-Lathif"*. Sedangkan cara memperoleh ilmu ladunni yang diajarkan Al-Ghazali seperti tampak dari kemahiran yang diperoleh Syekh Mahfudz al-Tarmasi serta ulama Nusantara lainnya yang berhasil menorehkan banyak kitab, konon, berkat diberi ilmu oleh Allah (*ilm al-mawhub*).

Di dunia pesantren, ilmu ladunni juga sering dihubungkan dengan Nabi Khidhir (khadhir, Khidhr, Khadhr) –disebut demikian karena beliau dijumpai duduk di atas gundukan tanah putih yang memancarkan warna hijau (*khadhra*') dari arah punggung beliau. Nama aslinya Abu al-Abbas Balya b. Mulkan. Seseorang yang dapat berjumpa langsung dengan Nabi Khidir akan mendapatkan ilmu makrifat atau ilmu ladunni.

Pengalaman ini, diantaranya, terjadi pada Sunan Kalijaga. Seperti dikisahkan dalam Serat Dewa Ruci, bahwa syekh Malaya atau Sunan Kalijaga semula bermaksud menunaikan ibadah haji dengan berlayar mengarungi samudra. Akan tetapi di tengah perjalanan ia terdampar di satu tempat dan bertemu dengan Nabi Khidir. Di hadapan Nabi Khidir, tubuh Sunan Kalijaga menyusut menjadi kecil dan masuk ke dalam diri Nabi Khidir lewat telinga kirinya. Sesudah Sunan Kalijaga berhasil keluar dari dalam diri Nabi Khidir, ia mampu menguasai ajaran-ajaran inti agama Islam dari mulai syariat, hakikat, dan makrifat.

Ilmu Ladunni juga dipercai dapat diperoleh orang-orang yang berhasil mimpi bertemu dengan Rasulullah SAW. Diceritakan

oleh Syekh Nawawi al-Bantani dalam *Syarh Nur al-Dzalam*, bahwa Syekh Marzuqi al-Makki pemilik *nazam 'Aqidat al-'Awwam* pada malam Jum'at di bulan Rajab tahun 1258 H. bertemui dengan Rasulullah SAW. Kemudia Nabi SAW berketa kepadanya; "Bacalah nazam yang siapa saja menghafalnya akan masuk surga dan akan mendapatkan tujuan yang setara dengan keagungan al-Qur'an dan Hadits!" Syekh Marzuqi bertanya; "Wahai Rasulullah! Apakah nazam itu?" Rasulullah lalu membacakan nazam yang bunyinya; "*Abdau bismillahi war rahmani*.." Syekh Marzuqi pun tiba-tiba dapat menguntai bait demi bait *nazam 'Aqidat al-'Awwam* dalam mimpinya dengan disimak oleh Rasulullah SAW dan para sahabat beliau. *Wallahu A'lam*.

[Ishom Saha]

Sumber Bacaan

Al-Bantani, Muhammad Nawawi, *Syarh Nur al-Dhalam*, Surabaya: Dar al-'Ilm

Al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin*, Beirut; Dar al-Fikr

Al-Syarqawi, *Al-Shufiyyah wa al-'Aql: Dirasat Tahliliyyat Muqaranat li al-Ghazali wa Ibn Rusyd wa Ibn al-'Arabi*, Beirut: dar al-Jalal

Al-Tarmizdi, al-Hakim, *Ma'rifat al-Asrar*, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1977

Hilal, Ibrahim, *Al-Tashawwuf al-Islam bain al-Din wa al-Falsafah*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979

Mastuki dan M. Ishom el-Saha, *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta Diva Pustaka, 2003

Steenbrink, Karel A., *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988

Lampu Cangkok/Colok

Damar Malam, Malam Likuran

Salah satu tradisi keagamaan (Islam) yang unik-distingtif dan masih cukup bertahan di tengah gempuran arus modernisasi adalah tradisi malam *likuran* di bulan Ramadan. Tradisi malam likuran yang dimaksud di sini adalah sebuah tradisi masyarakat Islam Indonesia dalam meramaikan bulan Ramadan dengan cara menyalakan *damar malam, lampu cangkok/colok*, tepatnya di malam ganjil di sepertiga terakhir di bulan Ramadan.

Tidak diketahui secara persis kapan dan siapa yang memulai tradisi malam likuran ini di Nusantara. Namun, uraian Hamka (1982) mengenai penyalaan api di malam likuran adalah simbol petunjuk hidayah Islam yang diajarkan oleh Syekh 'Ainul Yaqin atau yang lebih dikenal dengan Sunan Giri. Pelita-pelita itu pada mulanya dipasang di Masjid Giri.

Terlepas dari belum ditemukannya data-data sejarah terkait dengan awal mula tradisi likuran, yang pasti jika dilihat dari segi pelaku yang merayakan tradisi ini adalah bagian dari tradisi masyarakat Islam. Di sisi lain, tradisi ini dilakukan di sepertiga terakhir bulan Ramadan yang tujuannya adalah untuk menyemarakkan malam-malam ganjil di mana dalam literatur-literatur Islam disebutkan bahwa di malam tersebut malam yang kemuliaannya melebihi seribu malam (*lailatul qadar*) turun ke muka bumi.

Ragam Ekspresi Malam Likuran

Sebagai ekspresi keberislaman masyarakat Islam Nusantara, perayaan "malam likuran" di satu daerah di Nusantara berbeda dengan daerah lainnya. Kendati pun secara ekspresi perayaan berbeda-beda, pada hakikatnya tujuan perayaan "malam likuran" di beberapa daerah di Nusantara tidak berbeda; yakni meramaikan malam ganjil di bulan Ramadan.

Di Cirebon misalnya, selepas maghrib anak-anak kecil usia 7 tahun hingga belasan keluar rumah sambil menyalakan *"damar malam"* yang diletakkan di sudut-sudut rumah sambil menyanyikan yel-yel: *damar malam selikure* (damar malam tanggal dua puluh satu Ramadan) damar malam "*telulikure*" (damar malam tanggal dua puluh tiga), dan seterusnya.

Kegiatan menyalakan damar malam ini menjadi simbol bahwa puasa yang telah dijalani sudah beranjak ke setelah hari ke-20. Tradisi tersebut akan terus berlangsung hingga selesainya bulan puasa, namun hanya dilakukan pada setiap malam tanggal ganjil saja: malam tanggal 21, 23, 25, 27, dan malam tanggal 29. Syahdan, tradisi yang turun temurun itu sudah ada sejak Islam masuk Cirebon. Setelah dinyalakan biasanya damar malam tersebut akan diletakkan pada sudut rumah atau sudut halaman rumah.

"Damar malam" adalah sejenis lentera yang terbuat dari bilahan bambu yang sudah dilekati dengan *ter* atau lilin batik. "Damar malam" harus dinyalakan dengan hati-hati. Bila gegabah, bahan malam yang terbakar akan menetes dan bisa melukai kulit tangan. Tradisi menyalakan damar malam ini dilakukan sesudah berbuka puasa atau sesaat setelah Maghrib tiba. Damar malam itu akan padam dengan sendirinya saat memasuki waktu salat tarawih, atau selepas Isya.

Seorang bocah di Desa Tuk Cirebon sedang menyalakan damar malam

Sedangkan di Wonogiri, sebagaimana dalam Sartono (2000:4), disebutkan bahwa tradisi perayaan di malam likuran di sana

dilakukan dengan menaruh sebuah ting (lampu kecil) yang berbentuk rupa-rupa, seperti ikan, kapal, dan lain sebagainya. Banyak suara gaduh yang disebabkan bunyi petasan yang disulut, dan pada malam itu diadakan selametan. Pada salah satu "maleman" dipasang meja di muka Krobongan dan ditaruh sesajen bagi para leluhur, antara lain macam-macam masakan, juadah, wajik, jenang, dan lain sebagainya. Baru maleman terakhir makanan itu diambil (dilorod) untuk dimakan oleh keluarga.

Sementara Nur Syam dalam penelitiannya di kawasan Pesisir Tuban mengatakan bahwa tradisi "malam likuran" dikenal dengan tradisi colokan, yaitu kebiasaan membuat colok yang terbuat dari kain yang ditalikan di kayu-kayu kecil yang dicelupkan ke minyak tanah dan ketika waktu magrib tiba dibakar di sudut-sudut rumah. Sayangnya tradisi ini di beberapa daerah sudah hilang dan diganti selamatan biasa di rumah-rumah. (Nur Syam, 2005: 182)

"Tradisi colokan" juga rutin dilakukan di desa Sambongrejo Bojonegoro. Di desa tersebut tradisi likuran dengan cara membuat lampu colok ini disebut dengan tradisi colokan malam 9. Konon, tradisi ini merupakan bagian dari memperingati orang atau keluarga yang telah meninggal. Di samping itu tradisi colokan adalah tradisi pungkasan atau mengakhiri bulan puasa dengan menyalakan obor kecil di setiap sudut rumah.

Tidak berbeda secara jauh dengan tradisi malam likuran di daerah lain seperti Cirebon, Bojonegoro, maupun Wonogiri, tradisi malam likuran di Bogor dan Jakarta juga diekspresikan dengan menerangi halaman-halaman rumah dengan lilin dan lampu minyak. Abah Alwi (2010) menuturkan bahwa para warga, khususnya yang sudah tua, begadang semalam suntuk sambil membaca kitab suci Alquran dan berzikir. "Insya Allah kita akan mendapati malam Lailatul Qadar", mungkin itu yang ada di benak mereka. Sedangkan, di masjid-masjid yang dikelola keturunan Arab, diadakan buka puasa bersama yang diteruskan dengan shalat Tarawih. Acara ini sudah berlangsung sejak masa kolonial. Namun, acaranya tidak pernah berubah hingga kini. Seperti, malam 23 Ramadhan di Masjid Empang Bogor, dua hari kemudian di Masjid Kwitang, Jakarta Pusat. Kemudian, berturut-turut di Masjid Al-Hawi,Condet, Jakarta Timur, Masjid Luar Batang, Jakarta Utara, dan terakhir pada malam 27 Ramadhan di Masjid Zawiyah, Pekojan, Jakarta Barat.

Tidak setiap daerah melakukan ekspresi perayaan "maleman" di tanggal ganjil di sepertiga terakhir bulan Ramadan. Di daerah Tanda Hulu Daik Lingga Riau, menurut hasil penelitian Fina Yuriani (2016: 6), tradisi di Daik Lingga, malam likuran secara rutin dilakukan oleh masyarakat hanya setahun sekali dalam bulan Ramadhan yaitu tepatnya pada tanggal 27 Ramadhan. Malam 27 Ramadhan dianggap masyarakat Daik Lingga sebagai malam yang suci, masyarakat Daik memasang pelita di sekeliling rumah mereka, pelita tersebut dipasang di tiap tiap jendela yang menggelilingi rumah, dipasang berderet mengikuti panjang jalan, serta dipasang ditiap tiap gerbang yang dibuat menyerupai masjid. Masyarakat mempercayai bahwa malam "Tujuh Likur" ini malam turunnya Lailatul Qadar. Jadi setiap rumah harus terang benderang, supaya Lailatul Qadar bisa masuk ke dalam rumah jika rumah kita terang. Kegiatan malam tujuh likur dilaksanakan dengan memasang pelita atau lebih dikenal dengan "lampu colok."

"Pelita (lampu colok)" adalah salah satu alat penerangan yang dipakai nenek moyang dahulu pada saat listrik belum dikenal, lampu ini menggunakan bahan bakar minyak tanah yang dibuat sedemikan rupa.sedangkan tradisi yang biasa dilakukan oleh pemuda - pemuda

setempat ialah membuat beberapa pintu gerbang sebagai kerangka untuk menyusun lampu-lampu tersebut. Susunan tersebut membentuk berbagai macam formasi seperti memanjang, melingkar dan membentuk pola masjid yang dibuat dalam bentuk gerbang. Pemasangan "lampu colok" biasanya dimulai pada 21 hari bulan ramadhan yang disebut malam Satu Likur hingga pada malam 27 Ramadhan atau sering disebut dengan "Tujuh Likur."

Malam "Tujuh Likur" di Daik dimeriahkan dan dirayakan dengan bermacam-macam kegiatan seperti membuat makanan lalu diantarkan di mesjid untuk dibacakan doa. Setelah itu mereka beramai-ramai datang bersilaturahmi dari gerbang ke gerbang yang lain. Selain membuat makanan untuk diantarkan di Mesjid, warga juga membuat makanan untuk diletakkan di masing-masing gerbang. Karena disetiap gerbang juga ada acara doa selamat digerbang tersebut pada malam Tujuh Likur. (Fina Yuriani: 2016, 6)

Selain lampu pelita, perayaan malem likuran pada tanggal 27 Ramadan di Daik juga dirayakan dengan membuat gerbang yang dibangun khusus pada Bulan Suci Ramadhan saja. Kegiatan dan antusiasme yang tinggi telah nampak demi menyemarakkan malam turunnya Lailatul Qadar dengan cara membuat gerbang-gerbang indah yang nantinya bakal dihiasi dengan lampu-lampu pelita yang indah yang dikolaborasikan dengan ayat-ayat suci Al-Quran. Pembuatan gerbang tersebut, telah di lahirkan sejak dahulu kala sejak zaman sultan Lingga katanya, dan sampai saat ini pintu gerbang yang lebih akrab dikenal dengan gerbang Ramadhan telah menjadi ikon dalam menyambut bulan suci Ramadhan.

Aspek Filosofis dan Sosial Malam Likuran

Tradisi "malem likuran" yang dilakukan oleh hampir seluruh umat Islam di daerah-daerah di Indonesia dengan beragam ekspresi dan tata cara pelaksanaannya menunjukkan kesamaan di satu titik, yakni dengan menyalakan alat-alat penerang baik damar malam, lampu colok, maupun lampu pelita di malam Ramadan, menunjukkan ekspresi keberislaman yang cukup tinggi masyarakat muslim Indonesia.

Penyalaan alat penerang ini sebagaimana dikatakan oleh Hamka merupakan simbol petunjuk Islam yang didakwahkan oleh Sunan Giri. Pelita mengandung makna melambangkan jiwa yang terang kembali. Karena umat Islam telah menjalankan ibadah puasa dan meminta ampunan dosa. Di sisi lain, lampu atau damar yang dinyalakan di malam-malam ganjil merupakan pertanda bahwa umat Islam Indonesia bersiap untuk melakukan ibadah di malam hari agar memperoleh malam *lailatul qadar*.

Selain memiliki nilai filosofis dalam perayaan malem likuran, tradisi ini juga mengandung nilai-nilai sosial. Di beberapa daerah, seperti Lombok tradisi malem likuran selain dilakukan dengan menyalakan lampu-lampu pelita, masyarakat secara bergiliran menghidangkan makanan untuk para kyai yang melaksanakan shalat tarawih di masjid kuno. Adapun pada malam ke-22, 24, 26, dan 28 dirayakan dengan makan bersama oleh para kyai. Perayaan ini disebut sedekah maleman likuran (Harfin Zuhdi, 2014)

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

Fina Yuriani, *Tradisi Malam Tujuh Likur: 27 Ramadhan Di Kampung Tanda Hulu Daik Lingga*, Tanjung Pinang: Universitas Maritim Raja Ali Haji, Skripsi, 2016

Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982

Muhammad Harfin Zuhdi, *Islam Wetu Telu di Bayan Lombok: Dialektika antara Islam Normatif dan Kultural* , Istinbath Jurnal Hukum Islam, Vol.13, No. 2, 2014

Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005

Sartono Kartodirdjo, *Beberapa Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa*, Makalah dalam Seminar Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa, 2010

http://kedungdawa.desa.id/berita-jelang-akhir-ramadan-cirebon-gelar-malam-selikuran.html

http://www.suarabojonegoro.com/2014/07/tradisi-colok-malam-9-dibulan-ramadhan.html

http://www.republika.co.id/berita/ramadhan/ibrah/13/07/29/mqokdl-meramaikan-malammalam-likuran

http://kabarlingga.com/gerbang-lampu-tujuh-likur-mulai-bermunculan-menjelang-ramadhan/

Langgar

(Tajug/Surau/Mushalla)

Langgar merupakan bangunan untuk tempat peribadatan kelompok masyarakat Muslim di sebuah dusun atau kampung. Biasanya tempat peribadatan sekelas langgar tidak dipergunakan untuk shalat Jum'at karena 2 (dua) faktor. *Pertama*, faktor keyakinan agama. Dalam fiqh ditentukan untuk mendirikan shalat Jumat harus terdiri laki-laki dewasa paling sedikit 40 orang yang semuanya merupakan penduduk asli (*mustawthin*). Selain itu dalam fiqh Syafi'iyyah juga tidak diperbolehkan mengadakan *ta'addud al-jumu'ah* (memperbanyak kelompok jum'atan) dalam satu desa terkecuali karena desa itu dibelah sungai besar atau jalan besar.

Kedua, faktor tekanan politik. Di masa penjajahan Belanda sejak tahun 1903 dikeluarkan perintah agar Bupati mendata jumlah tempat peribadatan yang digunakan untuk melaksanakan shalat jum'at. Bahkan pada tahun 1931, Bupati diperintahkan untuk mengawasi tempat peribadatan yang digunakan shalat jum'at. Akibatnya pada saat terjadi pertumbuhan penduduk dan diperlukan tempat peribadatan baru maka hanya dibolehkan pendirian tempat peribadatan selain mesjid. Masyarakat di sebuah dusun atau kampung yang sedang berkembang juga tidak kekurangan akal. Mereka mengadakan pungutan derma untuk merintis didirikannya tempat peribadatan yang dimulai dari bentuk Langgar dan lama kelamaan dirubah menjadi mesjid seiring perkembangan jaman. Jadi, antara mesjid dengan bangunan sejenis Langgar dalam sejarahnya tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya.

Sebutan "Langgar" pada umumnya digunakan oleh orang-orang Jawa. Di Sunda sebutannya Tajug; di Banten disebut Bale; di Minang dikenal dengan Surau; di Sulawesi disebut langgara, di Aceh disebut Dayah. Masyarakat Gayo menyebutnya dengan Joyah yang sifat dan tujuannya serupa dengan apa yang di Aceh disebut Deah atau Dayah, yakni bangunan tambahan dari Meunasah, yang khusus digunakan untuk ibadah atau di mana sebagian pengajaran agama diadakan oleh imam atau penggantinya. Belakangan di kota-kota, masyarakat menyebutnya dengan Mushalla atau tempat mengerjakan shalat.

Dari sekian penyebutan tempat peribadatan umat Islam di luar mesjid, "Langgar" dan "Tajug" seringkali dikonotasikan negatif berdasarkan asal katanya. "Langgar" dalam bahasa Jawa berarti bertubrukan atau bersalah-salahan. Begitupula "Tajuk" dalam bahasa Sunda berarti melawan atau membangkang. Dipersepsikan bahwa warga masyarakat yang menetap di sekitar "Langgar" atau "Tajuk" tergolong pembangkang atau menyalahi keyakinan dan tradisi leluhur. Dalam hal ini disebut "Langgar" sebab orang-orang Islam di Jawa pada mulanya dianggap bertentangan dengan keyakinan dan praktik keagamaan Hindu-Budha. Hal yang sama juga terjadi pada peristilahan "Tajug" dalam masyarakat Sunda, sebab orang-orang Belanda menganggap masyarakat di sekitar "Tajug" sebagai pembangkang dan suka melawan.

Namun demikian ada pula pandangan lain, terutama seputar ""Langgar"" dan "Tajug," bahwa pada dasarnya keduanya merupakan bangunan panggung berlantai kayu yang atapnya berbentuk limas, yang

Langgar Tinggi Pekojan Jakarta
Sumber: http://www.panoramio.com/photo/76923079

dibedakan dengan model bangunan rumah tinggal di sekitarnya. Berdasarkan struktur bangunan, Langgar dan Tajug dipahami sebagai "pertanda" karena memiliki ciri khusus.

"Langgar" di sini dari kata "Leger" yang berarti "balok penyangga lantai" sebab umumnya langgar berbentuk bangunan panggung yang lantainya ditopang dengan kayu balok. Asal usul Langgar dari kata "leger" juga diperkuat dengan sejarah "Pelinggih Langgar" atau tempat duduk yang disangga balok penyangga lantai, yang sekarang dikenal "Pura langgar" di Desa Bunutin, Kabupaten Bangli, Bali.

"Pura Langgar"" ini juga menjadi symbol harmonisasi antara Hindu dengan Islam. Untuk menghormati keturanan Jawa di Bali, dibangun "Pura Langgar" setelah terjadi konflik antara Dalem Waturenggong di Gelgel Bali dengan Kerajaan Blambangan, akibat penolakan Raja Blambangan untuk memberikan putrinya, Ayi Ayu Mas yang dipersunting Dalem Waturenggong. Sekalipun pada akhirnya "Pura Langgar" ini tetap dimanfaatkan sebagai tempat sembahyang umat Hindu.

Ada pula tradisi lisan di daerah Banyumas yang menyebutkan asal usul penggunaan istilah "Langgar" dalam kaitannya dengan seni tari "Langgaran" yang konon diciptakan oleh Sunan Kalijaga. Tarian atraktif "tubrukan" yang menggambarkan treartikal peperangan ini konon pertamakalinya dimainkan sesudah para penari turun dari Langgar menuju pelataran Langgar. Dengan kata lain penamaan tari "Langgaran" dikaitkan dengan lokasi awal dimainkannya pertunjukan tari, yakni Langgar. "Turun dari Langgar" berarti "Langgar" itu bangunan tinggi yang pada jaman dulu identik dengan bangunan panggung.

"Langgar" pada masa dulu sengaja dibuat dalam konstruksi panggung berfungsi untuk menjaga kesucian, baik dari manusia maupun binatang. Hal ini sebagai suatu kearifan, sebab

jika dipagar berarti tertutup untuk orang yang ingin memasukinya. Sementara dengan konstruksi panggung, masih memungkinkan orang-orang maupun binatang berdiam di lorong/di bawah lantai "Langgar", dengan kondisi tetap terpelihara kesucian lantai langgar. .

"Langgar" yang dianggap bernilai sejarah dan sampai sekarang masih berdiri kokoh, diantaranya ialah; (a) Di Kauman, Yogyakarta terdapat langgar bersejarah yang menjadi saksi bisu berdirinya organisasi Islam Muhammadiyah, yang kini dikenal sebagai Langgar KH. Ahmad Dahlan Kauman. (b) Langgar Tinggi di Pekojan Jakarta Barat. (c) Langgar Dalem Kudus yang dulunya menjadi kediaman Sunan Kudus sekaligus sebagai tempat mengajarkan ilmua agama kepada para santrinya. (d) Langgar Agung Mantiasih, Magelang, yang dulunya sempat dijadikan basis perjuangan Pangeran Diponegoro; serta (e) Langgar Bafadhol di Surabaya.

Sedangkan "Tajug" dapat disepadankan dari asal kata "Tajuk" yang oleh para nelayan merupakan sebutan dari kili-kili (sepotong kayu) yang dipasang mencuar atau menganjur di tepi perahu. "Tajuk" juga bisa diartikan sebagai Mahkota, patam, jamang (perhiasan kepala) hingga tampak lebih tinggi karena menganjur ke atas.

"Tajug" bisa juga berarti "menggunung" atau "gundukan" misalnya dalam ungkapan "setajug padi" yang artinya padi segunduk. "Tajug" merupakan bentuk atap arsitektur tradisional yang sangat kuno dipakai tujuan kramat. "Tajug" dulunya digunakan sebagai tempat persembahyangan orang Hindu. Identifikasi ini berdasarkan nama asal kota Kudus, yang dulunya disebut kota Tajug karena di kota ini pada mulanya terdapat banyak Tajug sebagai tempat peribadatan agama Hindu. Kota Tajug dulunya sudah memiliki kekeramatan tertentu dan dianggap kota suci oleh umat Hindu. Atas dasar itu Sunan Kudus tidak menghilangkan kekeramatan dan kesucian kota Tajuk, sehingga beliau mengganti namanya menjadi Kudus, yang dalam bahasa Arab berarti suci.

Di antara bangunan "Tajug" bersejarah ialah Tajug Pejlagrahan yang dibangun Cakrabuana pada 1540 M dan terletak di Jl. Mayor Sastraatmaja, Kampung Grubukan, Kecamatan Lemahwungkuk, Kota Cirebon. Pangeran Cakrabuwana atau Mbah Kuwu Cirebon, Uwa dari Sunan Gunung Jati membangun "Tajug" tersebut di pinggir laut untuk para nelayan dan masyarakat yang memanfaatkannya sebagai tempat ibadah dan pengajian. Namun lama kelamaan kawasan sekitarnya mengalami pendakalan sehingga Tajug Pejlagrahan kini berada di dataran. Tajug Pejlagrahan terlebih dahulu berdiri, tepatnya 100 tahun sebelum dibangunnya Mesjid Sang Cipta Rasa Cirebon.

Secara garis besar, Langgar/ Langgara/ Tajug/Bale/Surau/Dayah/Joyah merupakan bangunan suci selain mesjid yang digunakan umat Islam untuk shalat lima waktu dan transformasi agama serta pengembangan budaya Islam. Model dan fungsinya hanya bisa didapati di bumi Nusantara, sebab pada umumnya di dunia Islam hanya dikenal tempat ibadah, yang disebut Mesjid.

Di Indonesia, "Langgar" dan lainnya sengaja dibedakan dari mesjid dari sisi ruang dan ornamennya maupun fungsinya. Misalnya, mesjid biasanya memiliki ruang serambi di sebelah kanan-kiri dan depan sedangkan mushalla hanya memiliki satu ruang utama atau penambahan serambi kecil di depannya. Mesjid pada ruang mihrabnya terdiri 3 (tiga) bilik; kanan (khutbah), tengah (imam), dan kiri (ruang tunggu imam dan khatib), sementara "Langgar" dan lainnya hanya terdapat satu bilik untuk imam.

Mesjid-mesjid tua biasanya terdapat bedug dan kenthongan sedangkan mushalla cukup dengan kenthongan saja. Mesjid bisa digunakan untuk I'tikaf dan shalat Jumat sementara Mushalla tidak dipakai untuk ritual dan ibadah itu. Imam Mesjid umumnya disebut Kiai, sedangkan imam mushalla belum tentu dipanggil Kiai.

Tidak digunakannya "Langgar" dan lainnya untuk shalat Jumat juga dapat dipahami bahwa umat Islam Indonesia itu

tertib, tidak hanya dalam peribadatanya tetapi juga tempat ibadahnya. Selain karena pertimbangan teologis, bahwa tidak boleh mendirikan dua jumatan dalam satu kampung, terkandung pula pertimbangan sosiologis yaitu menjunjung tinggi kekerabatan dan persaudaraan satu kampung dan desa. Sebab jika tiap-tiap "Langgar" dan lainnya digunakan untuk shalat Jum'at maka akan menipis ikatan kekerabatan dan persaudaraan diantara mereka.

Selain itu keberadaan "Langgar" dan lainnya yang berdiri di sekitar mesjid menunjukkan adanya jaringan antara Kiai-Santri atau Tua-Muda. Kiai/Tua menjadi imam Mesjid sementara Santri/Muda menjadi imam Mushalla. Bahkan keberadaan "Langgar" dan lainnya di antara Mesjid juga dianggap mencerminkan hierarkhi kepemimpinan Islam tempo dulu, sebab Mesjid imamnya merupakan penghulu, sementara "Langgar" dan lainnya dipimpin oleh imam yang jabatan seharinya menjadi modin, amil, atau lebe. Baik penghulu sebagai imam mesjid maupun modin, amil atau lebe sebagai imam "Langgar" dan lainnya, selain mereka menangani keperdataan umat Islam juga melaksanakan kewajiban dakwah dan pendidikan di masing-masing tempat peribadatan yang dikelolanya itu.

[Ishom Saha]

Sumber Bacaan

Anasom, dkk., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000

Feener, R. Michael dan Terenjit Sevea, *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009

Heuken, Adolf, SJ. *Mesjid-mesjid Tua di Jakarta*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 2003

Hurgronje, C. Snouck, *Tanah Gayo dan Penduduknya*, Jakarta: INIS, 1996

Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976

Lebaran

(Bodho/Riyoyo/Riyadi)

Secara umum, "lebaran" merupakan peristilahan orang-orang Melayu untuk menyebut hari raya sehabis mengerjakan ibadah puasa (tanggal 1 Syawal), dan hari raya tanggal 10 Dzulhijjah atau yang disebut Lebaran Haji. Ada pula yang mengaitkan Lebaran dengan kata "lébar" yang bermakna luas dan tidak sempit. Dalam artian umat Islam yang merayakan Lebaran hati mereka lebar, dapat menerima dan memaafkan kesalahan orang lain, dan hati mereka riang bergembira sesudah berhasil mengalahkan hawa nasfu selama sebulan berpuasa.

Istilah "Lebaran" juga dipakai oleh kalangan masyarakat Jawa secara khusus untuk menyebut Hari Raya Idul Fitri. Lebaran dalam bahasa Jawa berasal dari kata "lebar" (bahasa Jawa halus) atau "bar" atau "bubar" (bahasa Jawa kasar) yang berarti selesai. Karena bahasa Jawa sering memberikan akhiran "an" maka disebutlah istilah "Lebaran". Dikatakan demikian sebab umat Islam telah menyelesaikan kewajiban menjalankan puasa sebulan penuh, dan mereka kembali menjalani

Suasana Lebaran keluarga Jawa tahun 1925.
(Foto: Majalah Kejawen 1925)

kehidupan yang normal serta dibolehkan makan dan minum di siang hari.

Pada saat lebaran, orang Islam satu dengan yang lain biasa mengucapkan kalimat; "*Minal 'aidin wal faizin fi kulli 'am wa antum bi khair*" (selamat menjadi golongan orang-orang yang kembali dan bahagia. Semoga kalian dalam kebaikan selama setahun penuh). Kalimat ini merupakan ungkapan kegembiraan karena dapat menyelesaikan puasa dan kembali menjalani hidup seperti sediakala.

Ucapan selamat sekaligus do'a yang mengiringi tradisi lebaran ini hanya digunakan di kalangan Muslim Nusantara dan Asia Tenggara pada umumnya. Kalimat *Minal 'aidin wal faizin* sendiri pada mulanya merupakan ungkapan kegembiraan yang disampaikan penduduk Madinah sewaktu pasukan Rasulullah kembali dari medan Perang Badar dengan membawa kemenangan. Akan tetapi ungkapan itu justru dipakai oleh masyarakat Islam Nusantara untuk menyampaikan ucapan selamat lebaran.

Bagi sebagian besar umat Islam di Nusantara ucapan *Minal 'aidin wal faizin* tidak dianggap menyalahi konteks dan konten. Alasannya pada saat Rasulullah menyaksikan luapan kegembiraan penduduk Madinah memperoleh kemenangan dalam perang Badar, beliau justru mengingatkan para sahabatnya: "*Kita kembali dari jihad kecil untuk menyongsong jihad yang lebih besar*." "Jihad kecil" ialah berperang menegakkan agama (*al-muqatalah li iqamat al-din*), sementara jihad besar adalah memerangi diri dari segala hawa nafsu (*mujahadat al-nafs*).

Puasa menjadi salah satu cara memerangi hawa nafsu dalam diri manusia, sehingga bagi yang tuntas mengerjakannya layak diucapkan selamat dengan kalimat "*Minal 'aidin wal faizin*". Adapun penambahan kalimat *fi kulli 'am wa antum bi khair* adalah do'a sekaligus peringatan bahwa perang besar itu belum selesai dan harus diperjuangkan dalam setahun, hingga bulan puasa berikutnya –begitu seterusnya sepanjang hayat!

Selain istilah "Lebaran", di kalangan masyarakat Jawa juga terdapat istilah "*Bhodo*" (dari Bahasa Arab, *Ba'da* yang berarti sesudah). *Bhodo* sendiri dalam tradisi Jawa ada 3 (tiga) macam; yaitu (a) *Bhodo Syawwal* atau tanggal 1 Syawwal sesudah bulan Puasa; (b) *Bhodo Kupat* yaitu lebaran tanggal 8 Syawal yang biasa dirayakan Muslim Pesisir Jawa dengan berbagi ketupat kepada sanak family dan tetangga; dan (c) *Bhodo Besar* yaitu lebaran yang bertepatan

Ragam Tradisi lebaran Yang Sering Dilakukan Masyarakat Di Indonesia; bersalam-salama usai sholat idul fitri

dengan 10 Dzulhijjah.

Di samping istilah "Lebaran" dan "Bhodho" masih terdapat lagi dalam tradisi Jawa yaitu yang disebut perayaan *Riyoyo* (dari kata "Ri" yang berarti "hari atau masa yang sebentar" dan "Yokyo" yang mengandung pengertian "sikap meluapkan"). Sebutan Riyoyo biasa digunakan oleh kalangan Jawa biasa. Sedangkan para priyayi/bangsawan biasa menggunakan istilah *Riyadi* (dari kata "Ri" yang artinya "hari atau masa sebentar" dan kata "adi" yang berarti baik).

Pengertiannya *Riyoyo/Riyadi* adalah hari baik untuk mengutarakan dan meluapkan isi hati. Oleh sebab itu untuk pengucapan selamat lebaran biasanya orang Jawa lebih memilih menggunakan kata Riyoyo atau Riyadi, misalnya "Sugeng Riyadi" atau "Sugeng Riyoyo" daripada "Sugeng Bodho". Sebagaimana umumnya masyarakat Indonesia lebih memilih penggunaan kalimat "Selamat Idul Fitri" daripada "Selamat Lebaran".

Berikut ini adalah tradisi dan ritual yang berhubungan dengan Lebaran/Bodho/ Riyoyo/ Riyadi;

Pertama, Lebaran Syawalan atau perayaan Idul Fitri yang jatuh pada tanggal 1 Syawwal, sesudah umat Islam mengerjakan Shalat Id. Sekalipun Idul Fitri jatuhnya hanya sehari di dalam setahun akan tetapi sebagian masyarakat Indonesia masih ada yang mempertahankan perayaan Lebaran Syawwal selama sebulan penuh. Dalam artian selama bulan Syawwal umat Islam masih memanfaatkannya untuk kegiatan-kegiatan, seperti; silaturahmi dan halal bi halal.

Hal ini seperti terjadi di Betawi (misalnya Betawi Cengkareng, Kembangan, Cileduk), di dimana masyarakat setempat bergantian saling mengunjungi keluarga dari satu kampung ke kampung lain selama bulan Syawal dan menutupnya dengan pertemuan seluruh keluarga besar di Kampung yang sudah ditentukan, atau disebut "Lebaran Betawi", pada hari terakhir bulan Syawal. Dalam Lebaran ini juga ada menu khusus yang tidak didapati di bulan-bulan yang lain, yaitu Menu Ketupat/Lontong Opor.

Menu kuliner ini juga mengandung nilai filosofis, di mana Ketupat menjadi simbol pengakuan kesalahan, dan Lontong menjadi symbol penerimaan maaf/kesalahan orang lain dengan sikap hati yang "lonjong" alias terbuka. Sementara Opor dari bahan dasar santan kelapa dimaknai, bahwa sikap sombong, takabur, merasa tinggi –seperti buah kepala di pohon yang tinggi- harus ditanggalkan karena nasib orang sombong tidak akan baik. Seperti buah kelapa, "nasibnya" dijatuhkan dari atas, dikuliti, diparut dan diperas, dan begitu juga nasib orang-orang yang sombong. Oleh karena itu kuliner "Lebaran Syawalan" ini dianggap mengajarkan sikap yang seharusnya dimiliki setiap Muslim, yaitu rendah hati, jujur mengaku salah, dan terbuka mampu memaafkan kesalahan orang lain.

Kedua, Lebaran Kupat/Ketupat. Disebut demikian karena berkaitan dengan kupat yaitu barang berbentuk segitiga empat sejajar yang terbuat dari bahan dasar Janur, lontar atau gebang, yang di dalamnya terisi beras/nasi. Kupat sendiri berasal dari kata "Ngaku Lepat" atau mengaku salah, sebagai simbol ketulusan hati untuk meminta maaf kepada orang lain atas kesalahan yang disengaja maupun tidak disengaja. *Bhodo Kupat* awalnya berkembang di kalangan santri-santri (konon dimulai oleh Kiai Sholeh Darat Semarang) sebagai unjuk eksistensi budaya *sub-culture* santri. Sebab saat itu para priyayi Jawa rajin merayakan "Lebaran Syawal" dengan berpegang penanggalan kalender yang masih diperdebatkan, sekalipun mereka tidak menjalankan puasa Ramadhan.

Dalam catatan Snouck Hurgonje, antara lain disebutkan: "Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika permulaan puasa dan jatuhnya hari Lebaran setiap tahunnya dapat berbeda.... Juga di Jawa dan Sumatra perbedaan itu terjadi setiap tahunnya. Memang di beberapa kabupaten di Jawa, di mana orang, mengenai soal Lebaran dengan terang-terangan untuk mudahnya berpegangan pada tanggal di penanggalan, tetapi hal ini disebabkan kebanyakan pnduduk di situ ikut merayakan dengan rajin hari Lebaran. Tidak begitu menjadi soal apakah bupati yang tidak berpuasa menerima tamunya pada hari Selasa

atau Rabu, dan apakah sebagian penduduk yang tidak berpuasa berpesta pora dalam pesta rakyat di alun-alun pada hari Selasa atau Rabu. Tetapi orang menginsyafinya bahwa yang demikian itu tidaklah sesuai dengan hukum Islam. Mereka yang mematuhinya tetap masih berpuasa satu hari lagi, apabila sesudah 29 hari bulan baru betul-betul belum dapat dilihat."

Untuk merubah kebiasaan priyayi dan sebagian umat Islam Jawa itulah, Kiai Sholeh Darat dalam *Kitab al-Qawanin al-Syar'iyyah li Ahl al-Majalis al-Hukmiyyat wa al-Ifta'iyyat* (1883 M), menganjurkan santri-santrinya untuk membiasakan puasa sunnat 6 hari syawal dan disudahi dengan Lebaran Kupat. Puasa sunnah selama enam hari di bulan Syawal diajarkan oleh Rasulullah Saw. Dalam sebuah hadits, beliau bersabda: "*Barang siapa puasa Ramadhan kemudian meneruskannya puasa enam hari di bulan Syawal maka ia seperti puasa setahun lamanya*" (HR. Muslim).

"Tradisi lebaran" kupat telah berkembang luas di kalangan masyarakat pesisir Jawa. Bahkan tradisi merayakan lebaran Kupat lebih semarak dibandingkan Lebaran Syawal, khususnya di daerah Pesisir Utara Jawa Tengah. Pada hari lebaran kupat setiap keluarga memasak ketupat dengan aneka macam menu masakan untuk diantarkan kepada saudara dan kerabat yang diangap lebih tua. Selain itu menu ketupat ini juga untuk dihidangkan kepada tamu-tamu yang berkunjung.

Ketiga, Lebaran Haji yang jatuh pada tanggal 1 Dzulhijjah. Orang Islam Nusantara merayakan Lebaran Haji dengan cara berduyun-duyun ke mesjid atau lapangan terbuka untuk mengerjakan Shalat Id, menyembelih hewan kurban dan membagi daging kurban. Pada umumnya perayaan Lebaran Haji tidak semeriah peyaraan Lebaran Syawalan, terkecuali di kalangan etnis tertentu, seperti Madura.

[Ishom Saha]

Sumber Bacaan

Anasom, dkk., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000

Bachtiar, Harsja, "The Religion of Java: a Commentary", *Madjalah Ilmu Sastra Indonsia*. V 5 NI, 1973

Hurgronje, C. Snouck, "Penetapan Berakhirnya Bulan Puasa 1898" dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VIII*, Jakarta: INIS, 1993

Steenbrink, Karel A., *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988

M

Mahfuzhat
Majelis Ta'lim
Majzub
Makan Bedulang
Makna Gandul
Manaqiban
Manganan
Mbangun Nikah
Mandi Belimau
Metik
Meunasah
Midodareni
Mudik
Mukena
Muktabar(ah)
Munggah Molo
Muqoddaman
Mursyid

Mahfuzhat

Peribahasa adalah kalimat yang singkat namun bermakna alegoris (kiyasan) sehingga membutuhkan proses pemahaman tertentu dalam memahaminya. Dalam bahasa Arab, peribahasa adalah bagian dari *al-hikmah* (kebijaksanaan).

Bicara soal hikmah, terdapat sebuah hadis yang berbicara soal itu, *al-Hikmatu Dhallaatun al-Mu'min, aynamaa tajiduhaa akhadzahaa* (hikmah adalah "barang hilang" seorang mukmin, maka dimanapun ia mendapati, ambillah). Meski begitu, tidak ada pembatasan apakah hikmah haruslah sebuah kata mutiara atau peribahasa. Salah satu bentuk penyampaian hikmah yang populer dikalangan masyarakat muslim dikenal dengan nama *Mahfuzhat*. Istilah ini sebenarnya tidak dikenal oleh penutur bahasa arab sendiri. Justu istilah ini lahir dari umat muslimin di Indonesia. Ini terbukti karena di masa kini masyarakat Timur Tengah menggunakan istilah *mahfuzhat* untuk memaknai arsip, sehingga penggunaannya dirangkai dengan kata *al-watsaaiq*.

Selain itu, dari sisi etimologi *mahfuuzhaat* adalah bentuk *jama'* (plural) dari kata *mahfuuzh,* sebuah kata yang berbentuk objek *(maf'ul*) dan berarti "diingat". Dalam bahasa Arab, istilah yang digunakan adalah *al-matsal* (jamak: *al-amtsaal*). *al-Matsal* sudah dikenal sebagai bagian dari bidang sastra Arab. Dari kata *al-Matsal* ini, - mungkin - dikenallah dalam bahasa Indonesia istilah perumpaan (Arab: *al-Mitsaal* atau *al-Matsal*). Sesuai namanya, dalam bahasa Arab ada pula kata-kata yang modelnya adalah perumpaan. Selain itu, kata ini secara etimologi adalah bentuk masdar dari kata *ma-tsa-la* yang berarti serupa. Dari sini kemudian dimaknai perumpaan pada kalimat-kalimat allegori yang mengandung makna tertentu.

Sebelum datangnya Islam, perumpaan seluruhnya bersumber dari syair dan prosa (*natsr*) Arab. Muhammad Taufiq Abu 'Ali berpendapat bahwa perumpaan adalah sebuah bidang yang mengakar kuat dalam kebudayaan masyarakat Arab. Hampir setiap sisi kehidupan mereka, memiliki ungkapan-ungkapan perumpaannya. Lewat media inilah, perumpaan menjadi sebuah sarana menunjukkan kemurnian bahasa Arab lewat gaya bahasa perumpaan yang sastrawi.

Setelah kedatangan Islam, *al-Matsal* tidak hanya bersumber dari syair Jahiliyah, tapi juga Quran dan Hadis serta syair yang muncul sesudah kedatangan Islam. Dalam al-Qur'an misalnya, tercatat Allah menyebutkan beberapa kali ungkapkan kata *al-matsal* secara eksplisit, lewat kata *al-matsal* dan *matsalan*. Tercatat, kata pertama hanya disebutkan sebanyak dua kali, dengan konteks menunjukkan bahwa apa yang diperintahkan Allah Swt. adalah sebuah model yang tertinggi kualitasnya (*lahu al-matsal al-a'laa*). Sementara untuk kata kedua, disampaikan sebanyak 18 kali, yang keseluruhannya bertujuan untuk memberikan pelajaran, baik perumpaan yang baik maupun yang buruk.

Jawwad Ali dalam karyanya *al-Mufasshal fi Taarikh al-'Arab fi al-Islam* memasukkan *al-Amtsal* sebagai salah satu cabang keilmuan yang dikenal masyarakat Arab. Ia bisa berupa hikmah, kisah-kisah lama yang bernuansa mitologi (*al-asaathir*), atau cerita-cerita yang memiliki ibrah. Menurutnya, *Matsal* tidak selalu berbentuk *natsr,* dan tidak seluruhnya pula disampaikan dalam bentuk syair. Sampai

di sini, kita dapat menyimpulkan bahwa baik *matsal, mahfuzhat,* peribahasa, perumpaan, seluruhnya adalah sama-sama bentuk "bijak bestari" penuh yang bersumber dari kebudayaan tertentu dan bertujuan untuk memberikan pelajaran kearifan bagi manusia. Karena itulah, dalam *mahfuzhat* yang dikenal di Indonesia meski berasal dari bahasa Arab, akan ada yang tidak bersumber dari sumber-sumber keislaman, seperti peribahasa para filosof dari Barat dan sebagainya.

Sejarah Mahfuzhat di Indonesia

Pada prinsipnya, setiap kebudayaan memiliki bentuk-bentuk peribahasanya masing-masing. Peribahasa adalah manisfestasi kearifan sebuah institusi sosial, baik suku, adat, maupun bangsa. Indonesia, sebagai sebuah negara yang majemuk adat istiadat dan agamanya – meski yang diakui negara hanyalah enam agama (Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Budha, dan Konghuchu) – pada masing-masing institusi sosial memiliki kearifannya masing-masing.

Meski begitu, Indonesia juga menetapkan peribahasa nasionalnya. Beberapa contoh misalnya peribahasa *"ada gula, ada semut"*, *"katak dalam tempurung"*. Peribahasa-peribahasa ini umumnya berasal dari peribahasa yang populer di masyarakat Melayu, dan tidak ada catatan yang pasti juga siapa yang pertama kali menyebutkan peribahasa itu.

Sejauh ini belum ditemukan pencatatan yang pasti sejak kapan berbagai *mahfuzhat* masuk dan populer di Indonesia. Tapi, melihat istilah yang digunakan berbahasa arab, kemungkinan *mahfuzhat* dikembangkan oleh masyarakat muslim Indonesia yang menerima pendidikan keagamaan dari Timur Tengah. Tetapi, mereka yang belajar ke Timur Tengah tidak menerima model pendidikan yang seragam. Pada saat ini, *Mahfuzhat* menjadi bagian kurikulum pesantren yang bernuansa modern. Perbedaan antara pesantren modern dan tradisional di Indonesia pada awalnya diasosiasikan dengan mereka yang hanya mempelajari kitab klasik atau lazim disebut sebagai kitab kuning (karena kebanyakan kertasnya berwarna kuning) dan tidak menerima ijazah formal dari negara, sementara pesantren modern adalah pesantren yang berupaya menggabungkan antar kurikulum berbasis kitab klasik dengan kurikulum formal yang ditetapkan oleh negara

Tetapi pembagian ini sesungguhnya kurang akurat. Pasalnya, *mahfuzhat* justru awalnya diajarkan di pesantren-pesantren yang para gurunya berlatar belakang pendidikan modern Mesir, yaitu Darul 'Ulum. Sementara, pesantren yang mengajarkan murni kitab-kitab klasik, adalah jaringan ulama yang belajar ke Mekkah dan Madinah. Mereka yang pulang dari pendidikan modern di Mesir, membuat sekolah-sekolah yang disebut *Kulliyatu al-Mu'allimiin* (Normal School). Dua dari Tiga pendiri Pondok Modern Gontor, K.H. Imam Zarkasyi dan K.H. Zainuddin Fannanie pernah belajar langsung ke Sumatera Barat di Kweekschool, dan ketika pulang membuat kurikulum yang dibentuk di *Kulliyatu al-Mu'allimiin*. Dari sinilah, Pondok Modern Gontor – dan sekolah yang memiliki relasi secara kelembagaan atau keguruan – dikenal sebagai Pondok Modern.

Beberapa contoh *Mahfuzhat* yang terkenal di Indonesia ada yang bersumber dari al-Qur'an, Hadis, maupun syair atau prosa yang redaksi bernada *Matsal*. Mahfuzhat *Kullu Ma'rufin Shadaqatun* (segala hal baik adalah sedekah) misalnya, adalah sebuah hadis. Contoh lainnya adalah *al-Yadu al-'Ulya Khairun min Yadi al-Suflaa* ("Tangan diatas lebih baik daripada tangan di bawah"). Redaksi ini juga berasal dari hadis, meski sebagian riwayatnya lemah. Ada juga yang berasal dari syair-syair Arab. Peribahasa *"Kullu Man Saara 'ala al-Darbi Washala* (Siapa yang meniti sebuah jalan (menuju satu tujuan) ia akan kesana. Mahfuzhat ini sebenarnya adalah potongan dari sebuah syair gubahan Ibn al-Wardi.

Dari beberapa contoh *Mahfuzhat* diatas, yang penting untuk dicatat adalah beberapa diantaranya sebenarnya diambil dari konteks keseluruhan teks itu, meski tidak seluruhnya terambil dari konteks aslinya. *Mahfuzhat* tangan diatas lebih baik dari tangan di bawah misalnya sering dijadikan dalil bahwa mereka

yang memiliki ekonomi lebih dan mampu berbagi kepada yang miskin, lebih baik dari mereka yang minta-minta. Tetapi, seperti yang telah disunting oleh Fu'ad 'Abdu al-Baaqi tentang hadis ini, justru menganjurkan orang untuk menahan diri dari meminta-minta. Diantara hadis yang dikutip adalah kisah Hakim bin Hizam yang sampai akhir hayatnya, tidak pernah meminta-minta lagi setelah terakhir kali diberikan sedikit uang oleh Nabi Saw. Perlu dicatat, menurut riwayat al-Bukhari, Hakim bin Hizham wafat di masa kekhalifan 'Umar bin Khattab Ra. dan tidak pernah meminta-minta lagi. Pesan Nabi Saw. tersebut adalah *"Duhai Hakim, harta ini begitu manis kalau diterima. Mereka yang menerimanya dengan sikap murah tangan/dermawan, akan diberkahi hartanya. Tapi yang menerima dengan membanggakan diri kalau ia hebat dengan harta, harta itu tidak bakal berkah. Ia akan seperti orang makan yang tidak pernah kenyang. Sementara, "tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah"*.

Ada juga *Mahfuzhat* yang memiliki kesamaan makna dengan peribahasa latin. Sebut saja *al-'Aqlu al-Saliim fi al-Jismi al-Saliim*. Peribahasa ini biasa diterjemahkan dengan "di dalam tubuh yang sehat terdapat jiwa yang kuat". Peribahasa ini kemungkinan besar adalah terjemahan dari peribahasa latin yang biasa digunakan untuk "penyemangat" para olahragawan, *Mens Sana in Corpore Sano***.** Padahal, kata ini juga tercerabut dari konteks lainnya. Redaksi kalimat yang masuk di dalam buku *Proverbia Latina* (Peribahasa Berbahasa Latin) ini adalah *Orandum est ut sit Mens Sana in Corpore Sano* (hendaklah engkau berdoa agar ada jiwa sehat dalam tubuh yang sehat). Syair ini digubah oleh seorang Penyair Romawi, Decimus Iunius Juvenalis.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan

Khalil Hasan Noufal, ***Collocations in English and Arabic: A Comparative Study***, English Language and Literature Studies; Vol. 2, No. 3; 2012, 2.

Muhammad Taufiq Abu 'Ali, ***al-Amtsal al-'Arabiyyah wa al-'Ashr al-Jaahilii***, (Beirut: Dar al-Nafaais, 1988).

Muhammad Jawwad 'Ali, ***al-Mufasshal fii Tarikh al-'Arab Qabla al-Islam***, (Beirut: Dar al-Saaqi, 2001).

Abu al-Shaikh al-Ashbihani, ***al-Amtsaal fi al-Hadits,*** (Bombay: al-Dar al-Salafiyyah, 1987).

Ibn al-Mulaqqan Siraju al-Din al-Syafi'i, ***al-Badru al-Munir fi Takhrij al-Ahaadits wa al-Aatsar al-Waaqi'ah fi al-Syarh al-Kabiir***, (Riyadh, Dar al-Hijrah, 2004).

Muhammad Fu'ad 'Abdu al-Baqi, ***al-Lu'lu wa al-Marjaan Fiima Ittafaqa 'alaihi al-Syaikhaani*** (Kairo: Dar al-Hadits, 1987).

Baha'u al-Diin al-'Aamili, ***al-Kushkuul,*** (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilimiyyah, 2004).

Majelis Ta'lim

Majelis taklim terdiri dari dua akar kata bahasa Arab yaitu *majlis* (مجلس) yang berarti tempat duduk, tempat sidang atau dewan, sedangkan *ta'lim* berarti pengajaran (Kamus Al-Munawwir). Dalam bahasa Arab kata majelis adalah bentuk isim makan (kata tempat), kata kerjanya (جلس) yang artinya tempat duduk, tempat sidang, dewan. Kata ta'lim dalam bahasa Arab merupakan masdar dari kata kerja (علم-يعلم-تعلم) yang mempunyai arti pengajaran. Dalam Kamus Bahasa Indonesia pengertian majelis adalah pertemuan atau perkumpulan orang banyak atau bangunan tempat orang berkumpul. Dari pengertian terminologi tentang majelis ta'lim di atas dapatlah dikatakan bahwa majelis adalah tempat duduk melaksanakan pengajaran atau pengajian agama Islam.

Jika digabungkan dua kata itu dan mengartikannya secara istilah, maka dapatlah disimpulkan bahwasanya "majelis taklim" memiliki arti tempat berkumpulnya seseorang untuk menuntut ilmu (khususnya ilmu agama) bersifat *nonformal*.

Majelis ta'lim dapat diartikan sebagai "tempat untuk melaksanakan pengakaran atau pengajian Islam" (Baiquni, 1996 : 273). Secara bahasa (etimologi) majelis ta'lim berasal dari bahasa Arab, yang berasal dari dua kata majelis dan ta'lim. Menurut Munawir yang dikutip oleh Hasbullah (1996 : 95) menjelaskan, "majelis adalah tempat duduk, tempat sidang. Sedangkan ta'lim diartikan dengan pengajaran".

Menurut istilah (terminologi) para ahli pengertian majelis ta'lim sebagaimana menurut Saefudin (1996 : 45-46) adalah "tempat atau wadah umat untuk melaksanakan proses belajar mengajar tentang iman, Islam dan ihsan, aqidah, syari'ah, akhlak, tauhid, fikih, tasawuf, surga dan neraka, pahala dan dosa, ekonomi, zakat, infak, sadaqah dan lain sebagainya". Lain halnya dengan Arifin (1991 : 202) yang memaknai majelis ta'lim dalam strategi pembinaan umat, merupakan wadah/wahana dakwah Islamiah yang murni Instruksional keagamaan Islam.

Hasil Musyawarah Majelis Ta'lim se-DKI Jakarta tahun 1980, merumuskan pengertian majelis ta'lim adalah lembaga pendidikan non formal yang memiliki kurikulum tersendiri diselenggarakan secara berkala dan teratur diikuti oleh jamaah yang relatif banyak, yang bertujuan untuk membina, mengembangkan hubungan yang santun dan serasi antara manusia dengan sesamanya, dan antara manusia dengan lingkungannya, dalam rangka membina masyarakat yang bertaqwa kepada Allah SWT (Hasbullah, 1996 : 202). Dari beberapa pengertian "majelis ta'lim" yang telah dikemukakan di atas, selanjutnya dapat diberikan kesimpulan majelis ta'lim dapat diartikan sebagai sebuah lembaga pendidikan non formal, tempat berkumpul sekelompok orang/individu untuk membicarakan masalah yang menyangkut kepentingan kelompok tersebut dan masyarakat pada umumnya. Sedangkan secara khusus majelis ta'lim berarti suatu tempat/wadah untuk berkumpul dan melaksanakan pengajian yang membahas materi ke-Islaman secara menyeluruh.

Majelis taklim bersifat *nonformal*, namun walaupun demikian fungsi dari majelis taklim itu sendiri sangatlah dirasa dalam masyarakat.

Tujuan dari fungsi Majlis Taklim antara lain *Pertama,* berfungsi sebagai tempat belajar, yang bertujuan menambah ilmu dan keyakinan agama, yang akan mendorong pengalaman ajaran agama. *Kedua,* berfungsi sebagai tempat kontak social, yang bertujuan menjaga silaturrahmi. *Ketiga,* berfungsi mewujudkan minat sosial yang bertujuan meningkatkan kesadaran dan kesejahteraan rumah tangga dan lingkungan jamaahnya (Tutty Alawiyah, 1997).

Sejarah dan Dasar Hukum Majelis Taklim

Majelis ta'lim merupakan lembaga pendidikan tertua dalam Islam, walaupun tidak disebut majelis ta'lim namun pengajian yang berlangsung secara sembunyi-sembunyi yang dilakukan oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW di rumah sahabat Arqam dapat dianggap sebagai sebuah kegiatan majelis ta'lim. Sejak zaman Rasulullah SAW saat dakwah pertamanya yang bertempat di rumah Arqom bin Al-Arqom. Di masa Islam Mekkah, Nabi Muhammad SAW menyiarkan agama Islam secara sembunyi-sembunyi, dari satu rumah ke rumah lain dan dari satu tempat ke tempat lain. Sedangkan di era Madinah, Islam mulai diajarkan secara terbuka dan diselenggarakan di masjid-masjid. Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW yaitu mendakwahkan ajaran-ajaran Islam, baik di era Mekkah ataupun Madinah-adalah cikal bakal berkembangnya Majelis Ta'lim yang kita kenal saat ini.

Pada periode Madinah, ketika Islam telah mempunyai kekuatan yang besar pelaksanaan pengajian dalam masyarakat meningkat lebih pesat lagi. Nabi Muhammad SAW aktif berdakwah di masjid untuk memberikan pengajian kepada para sahabat. Cara dakwah dalam bentuk pengajian seperti itu merupakan bagian kesuksesan keberhasilan Nabi Muhammad SAW menyebarluaskan Islam.

Di awal masuknya Islam ke Indonesia, Majelis Ta'lim merupakan sarana yang paling efektif untuk memperkenalkan sekaligus mensyiarkan ajaran-ajaran Islam ke masyarakat sekitar. Dengan berbagai kreasi dan metode, Majelis Ta'lim menjadi ajang berkumpulnya orang-orang yang berminat mendalami agama Islam dan sarana berkomunikasi antar-sesama umat. Bahkan, dari Majelis Ta'limlah kemudian muncul metode pengajaran yang lebih teratur, terencana dan berkesinambungan, seperti pondok pesantren dan madrasah. Para wali dan juru dakwah Islam pada awal perkembangan Islam di Indonesia salah satu metode dakwah yang mereka gunakan adalah majelis ta'lim. Oleh karena itu untuk Indonesia keberadaan majelis ta'lim merupakan lembaga pendidikan non formal tertua (Aini, 2005 : 20).

Adalah ulama Nusantara dari Jakarta, KH. Abdullah Syafi'ie (1910-1985) orang pertama yang memperkenalkan istilah majlis ta'lim (sering ditulis "majelis taklim"). Ia mengembangkan pengajian di Masjid Al-Barkah yang disebut dengan majlis ta'lim, baik untuk bapak-bapak maupun yang dikhusukan untuk ibu-ibu. Akhirnya Istilah majlis ta'lim menjadi *trade mark* dari pengajian-pengajian KH. Abdullah Syafi'ie. Sebelum itu orang kalau mau menghadiri pengajian tidak pernah menyebutnya pergi ke majlis ta'lim, tetapi lebih suka menyebutnya mau pergi ke pengajian. Penamaan majlis ta'lim akhirnya melahirkan identitas tersendiri yang membedakan dengan pengajian umum biasa, yaitu sifatnya yang tetap dan berkesinambungan. Akhirnya terbukti bahwa kegiatan yang bersifat majlis ta'lim itu menjadi kebutuhan masyarakat Islam, baik dikota-kota yang sibuk maupun di desa-desa yang terpencil.

Apabila dilihat dari makna dan sejarah berdirinya "majelis taklim" dalam masyarakat, bisa diketahui dan dimungkinkan lembaga dakwah ini berfungsi sebagai tempat kegiatan belajar mengajar umat Islam, khususnya bagi kaum perempuan dalam rangka meningkatkan pengetahuan, pemahaman, dan pengalaman ajaran Islam. Majelis taklim juga berfungsi sebagai lembaga pendidikan dan keterampilan bagi kaum perempuan dalam masyarakat yang berhubungan, antara lain dengan masalah pengembangan kepribadian serta pembinaan keluarga dan rumah tangga *sakinah mawaddah warohmah.* Melalui Majelis taklim inilah, diharapkan mereka menjaga kemuliaan dan

kehormatan keluarga dan rumah tangganya. Majelis taklim juga berfungsi sebagai wadah berkegiatan dan berkreativitas bagi kaum perempuan. Antara lain dalam berorganisasi, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

"Majelis taklim" juga berfungsi sebagai pusat pembinaan dan pengembangan kemampuan dan kualitas sumber daya manusia dalam berbagai bidang seperti dakwah, pendidikan sosial, dan politik yang sesuai dengan kodratnya. Majelis taklim juga diharapkan menjadi jaringan komunikasi, ukhuwah, dan silaturahim antar sesama kaum perempuan, antara lain dalam membangun masyarakat dan tatanan kehidupan yang Islami (Muhsin MK, 2009).

Dalam prakteknya, "majelis taklim" merupakan tempat pangajaran atau pendidikan agama Islam yang cukup fleksibel dan tidak terikat oleh waktu. Majelis taklim bersifat terbuka terhadap segala usia, lapisan atau strata sosial, dan jenis kelamin. Waktu penyelenggaraannya pun tidak terikat, bisa pagi, siang, sore, atau malam. Tempat pengajarannya pun bisa dilakukan di rumah, masjid, mushalla, gedung Aula, halaman, dan sebagainya. Selain itu majelis taklim memiliki dua fungsi sekaligus, yaitu sebagai lembaga dakwah dan lembaga pendidikan non-formal. Fleksibelitas majelis taklim inilah yang menjadi kekuatan sehingga mampu bertahan dan merupakan lembaga pendidikan Islam yang paling dekat dengan umat (masyarakat). "Majelis taklim" juga merupakan wahana interaksi dan komunikasi yang kuat antara masyarakat awam dengan para mualim, dan antara sesama anggota jamaah majelis taklim tanpa dibatasi oleh tempat dan waktu. Dengan demikian majelis taklim menjadi lembaga pendidikan keagamaan alternatif bagi mereka yang tidak memiliki cukup tenaga, waktu, dan kesempatan menimba ilmu agama dijalur pandidikan formal. Inilah yang menjadikan majlis taklim memiliki nilai karkteristik tersendiri dibanding lembaga-lembaga keagamaan lainnya.

Meski telah melampaui beberapa fase perubahan zaman, eksistensi Majelis Ta'lim cukup kuat dengan tetap memelihara pola dan tradisi yang baik sehingga mampu bertahan di tengah kompetisi lembaga-lembaga pendidikan keagamaan yang bersifat formal. Bedanya, kalau dulu Majelis Ta'lim hanya sebatas tempat pengajian yang dikelola secara individual oleh seorang kyai yang merangkap sebagai penqajar sekaligus, maka perkembangan kemudian Majelis Ta'lim telah menjelma menjadi lembaga atau institusi yang menyelenggarakan pengajaran atau pengajian agama Islam dan dikelola dengan cukup baik, oleh individu, kelompok perorangan, maupun lembaga (organisasi).

Bahkan dalam system pendidikan nasional, majelis taklim dinyatakan sebagai lembaga pendidikan diniyah non-formal yang keberadaannya di akui dan diatur dalam Undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional, Peraturan Pemerintah nomor 19 tahun 2005 tantang standar nasional pendidikan, Peraturan Pemerintah nomor 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan pendidikan keagamaan, Keputusan MA nomor 3 tahun 2006 tentang struktur departement agama tahun 2006.

"Majelis ta'lim" dalam pelaksanaan programnya merupakan sebuah realisasi kegiatan dakwah Islam, dengan dakwah tersebut diharapkan dapat menyebarlauaskan ajaran Islam di muka bumi ini. Keberadaan majelis ta'lim diharapkan sebagai wadah untuk menciptakan terjalinnya ukhuwah Islamiyah, yang pada akhirnya dapat memberikan kelapangan dalam hidup di dunia dan akhirat. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Al-Mujadilah ayat 11 yang artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu: berlapang-lapanglah dalam majelis, maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu..." (Depag RI, 1989: 910).

Kata majelis dalam ayat di atas dapat berarti duduk bersama. Asal mulanya duduk bersama mengelilingi Nabi karena hendak mendengar ajaran-ajaran dan hikmat yang akan beliau keluarkan. Makna berlapang-lapang dalam ayat di atas juga mengandung arti kita hendaknya melapangkan hati dalam menerima materi pengajian (Hamka, t.t : 26).

Dasar pokok pelaksanaan program majelis ta'lim adalah landasan yang bersumber dari ajaran agama Islam. Syukir (t.t : 63) menulis: "agama Islam adalah agama yang menganut ajaran kitab Allah yakni Al-Quran dan Hadits Rasulullah SAW yang mana keduanya ini merupakan sumber utama ajaran Islam". Secara operasional pelaksanaan program majelis ta'lim berlandaskan kepada firman Allah SWT dalam surah Ali Imran ayat 104 yang artinya: "Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung" (Depag RI, 1989: 93).

Dari firman Allah SWT di atas, jelas bahwa sebagai dasar pokok pelaksanaan majelis ta'lim adalah bersumber dari ajaran Al-Quran dan Hadits. Dengan berpedoman kepada dua sumber utama ini majelis ta'lim dalam kegiatannya diharapkan dapat menjadi sebuah organisasi dakwah Islam yang menyeru kepada yang ma'ruf dan mencegah dari pada kemungkaran. Lebih lanjut Hasbullah (1996 : 201) menyebutkan tujuan majelis ta'lim adalah: "Menanamkan akhlak yang luhur dan mulia serta meningkat kemajuan ilmu pengetahuan dan keterampilan jamaah, memberantas kebodohan umat Islam agar dapat memperoleh kehidupan yang bahagia dan sejahtera yang diridhoi oelh Allah SWT"

Berdasarkan kepada pendapat di atas, hakekat tujuan majelis ta'lim adalah agar jamaah yang mengikutinya memperoleh kehidupan yang bahagia dan sejahtera di dunia akhirat yang diridhoi oleh Allah SWT. Menanamkan akhlak yang luhur dan mulia telah diberikan penjelasan oleh Al-Quran, hal ini sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Al-Ahzab ayat 21 artinya: "Sesungguhnya pada (diri) Rasulullah itu suri tauladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah" (Depag RI, 1989: 670).

Berdasarkan konsep di atas, dapat diberikan kesimpulan tujuan majelis ta'lim adalah sebagai berikut: 1) Melaksanakan kegiatan menyeru kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar melalui pelaksanaan pengajian majelis ta'lim, 2) Mengajak umat manusia yang sudah memeluk agama Islam untuk meningkatkan taqwanya kepada Allah SWT, 3) Membina mental keagamaan umat Islam sebagai jamaah majelis, 4) Mengajak umat manusia yang belum beriman agar beriman kepada Allah SWT, 5) Mendidik dan membina serta mengajarkan ajaran agama Islam kepada jamaah, 6) Memperbaiki Akhlak umat, melalui siraman rohani ceramah agama dalam setiap pengajian majelis ta'lim.

Berdasarkan hal tersebut, majelis ta'lim mempunyai kedudukan dan ketentuan sendiri dalam mengatur pelaksanaan pendidikan atau pun dakwah Islamiyah. Secara strategis majelis ta'lim menjadi sarana dakwah yang Islami dengan corak yang berperan serta dalam pembinaan dan peningkatan kualitas kehidupan umat Islam. Proses penyadaran umat dalam rangka menghayati, memahami, dan mengamalkan ajaran Islam dengan sungguh-sungguh dalam kehidupan pribadi, lingkungan sosial budaya, dan alam sekitarnya.. Dengan demikian diharapkan umat Islam dapat menjadi umat yang benar-benar umat yang rahmatan lil'alamin.

Keberadaan majelis ta'lim dipandang efektif dan efisien dalam membantu kegiatan dakwah Islam, karena majelis ta'lim dapat mengumpulkan orang banyak dalam sebuah kegiatan pengajian dalam satu waktu untuk membicarakan hal-hal keagamaan. Karena itu kedudukan majelis ta'lim di tengah-tengah masyarakat eksistensinya tidak diragukan lagi.

Peranan majelis ta'lim dalam masyarakat selain berkaitan dengan peranan dakwah Islam di antaranya adalah mengokohkan landasan dan meningkatkan kualitas hidup manusia. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Arifin (1991 : 120): "peranan majelis ta'lim adalah mengokohkan landasan hidup manusia di bidang mental spiritual keagamaan Islam dalam rangka meningkatkan kualitas hidupnya secara integral, lahiriyah dan batiniyah, duniawi dan ukhrawi yang bersamaan, sesuai dengan ajaran Islam yaitu iman dan takwa yang melandasi kehidupan di dunia dan segala bidang kegiatannya". Sedangkan

Hasbullah (1996 : 206) memberikan rincian peranan majelis ta'lim adalah sebagai berikut: 1) Membina dan mengembangkan ajaran Islam dalam rangka membentuk masyarakat yang bertaqwa kepada Allah SWT, 2) Sebagai teman rekreasi rohaniah, karena penyelenggaraannya bersifat santai, 3) Sebagai ajang berlangsungnya silaturrahmi massal yang dapat menghidupkan dan menyuburkan dakwah dan ukhuwah Islamiah, 4) Sebagai sarana dialog berkesinambungan antara ulama dan umara serta umat, 5) Sebagai media penyampaian gagasan yang bermanfaat bagi pembangunan umat dan bangsa pada umumnya.

Strategi dan Kiprah Majelis Taklim

Majelis taklim bila dilihat dari struktur organisasinya, termasuk organisasi pendidikan luar sekolah yaitu lembaga pendidikan yang sifatnya non formal, karena tidak di dukung oleh seperangkat aturan akademik kurikulum, lama waktu belajar, tidak ada kenaikan kelas, buku raport, ijazah dan sebagainya sebagaimana lembaga pendidikan formal yaitu sekolah. Dilihat dari segi tujuan, majelis talim termasuk sarana dakwah Islamiyah yang secara *self standing* dan *self disciplined* mengatur dan melaksanakan berbagai kegiatan berdasarkan musyawarah untuk mufakat demi untuk kelancaran pelaksanaan talim Islami sesuai dengan tuntutan pesertanya. Dilihat dari aspek sejarah sebelum kemerdekaan Indonesia sampai sekarang banyak terdapat lembaga pendidikan Islam memegang peranan sangat penting dalam penyebaran ajaran Islam di Indonesia. Di samping peranannya yang ikut menentukan dalam membangkitkan sikap patriotisme dan nasionalisme sebagai modal mencapai kemerdekaan Indonesia, lembaga ini ikut serta menunjang tercapainya tujuan pendidikan nasional. Dilihat dari bentuk dan sifat pendidikannya, lembaga-lembaga pendidikan Islam tersebut ada yang berbentuk langgar, suarau, rangkang.

Meskipun bukan organisasi massa atau organisasi politik. Namun, majelis talim mempunyai kedudukan tersendiri di tengah-tengah masyarakat yaitu antara lain sebagai wadah untuk membina dan mengembangkan kehidupan beragama dalam rangka membentuk masyarakat yang bertakwa kepada Allah SWT, taman rekreasi rohaniah, karena penyelenggaraannya bersifat santai, wadah silaturahmi yang menghidup suburkan syiar Islam, dan media penyampaian gagasan-gagasan yang bermanfaat bagi pembangunan umat dan bangsa.

Secara strategis majelis-majelis talim menjadi sarana dakwah dan tabligh yang berperan sentral pada pembinaan dan peningkatan kualitas hidup umat agama Islam sesuai tuntunan ajaran agama. Majelis ini menyadarkan umat Islam untuk, memahami dan mengamalkan agamanya yang kontekstual di lingkungan hidup sosial budaya dan alam sekitar masing-masing, menjadikan umat Islam sebagai ummatan wasathan yang meneladani kelompok umat lain. Untuk tujuan itu, maka pemimpinnya harus berperan sebagai penunjuk jalan ke arah kecerahan sikap hidup Islami yang membawa kepada kesehatan mental rohaniah dan kesadaran fungsional selaku khalifah dibuminya sendiri.

Materi yang pelajari dalam majelis talim mencakup pembacaan Al-Quran serta tajwidnya, tafsir bersama ulum Al-Quran, hadits dan Fiqih serta ushul fiqh, tauhid, akhlak ditambah lagi dengan materi-materi yang dibutuhkan para jamaah misalnya masalah penanggulangan kenakalan anak, masalah Undang-Undang. Perkawinan dan lain-lain. Majelis talim di kalangan masyarakat Betawi biasanya memakai buku-buku berbahasa Arab atau Arab Melayu seperti Tafsir Jalalain, Nail Nautar dan lain-lain. Pada majelis talim lain dipakai juga kitab-kitab yang berbahasa Indonesia sebagai pegangan misalnya fiqih Islam, karangan Sulaiman Rasyid dan beberapa buku terjemahan.

Ada berbagai metode yang digunakan di majelis talim, yaitu Metode Ceramah yang dimaksud adalah penerangan dengan penuturan oleh guru terhadap peserta. Metode Tanya Jawab, metode ini membuat peserta lebih aktif. Keaktifan dirangsang melalui pertnyaan yang disajikan. Metode

Latihan, metode ini sifatnya melatih untuk menimbulkan keterampilan dan ketangkasan. Metode Diskusi, metode ini akan dipakai harus ada terlebih dahulu masalah atau pertanyaan yang jawabannya dapat didiskusikan.

Dewasa ini metode ceramah sudah membudaya, seolah-olah hanya metode itu saja yang dipakai dalam majelis talim. Dalam rangka pengembangan dan peningkatan mutu Majelis Talim dapat digunakan metode yang lain, walaupun dalam taraf pertama mengalami sedikit keanehan.

Dr Helmawati dalam disertasi yang dibimbing oleh Prof Didin Hafidhuddin, Prof Ahmad Tafsir, dan Prof Endin Mujahidin menyatakan bahwa kontribusi pendidikan di majelis ta'lim menghasilkan jamaah (pendidik/ orangtua) yang memiliki keimanan. Keimanan tersebut diperoleh lewat pengetahuan agama seperti, tafsir, fiqh, tauhid, ibadah dan akhlak, dan keterampilan.Helma juga menambahkan bahwa majelis ta'lim telah berkontribusi besar dalam membentuk sifat mulia bagi para pendidik dalam keluarga. Antara lain, sifat takwa, shaleh, amanah, tanggung jawab, sabar, ikhlas, jelas dalam berbicara, dan mengajak pada kebenaran.

Hasil observasi data dari majelis-majelis ta'lim menunjukkan tujuan keimanan mendominasi pencapaian tujuan kegiatan. Maka kontribusi pendidikan majelis ta'lim adalah menanamkan keimanan dalam keluarga islami. Karenanya, proses pendidikan yang dilaksanakan di majelis ta'lim dimaksimalkan terutama dari sisi pemateri (mu'allim). Mu'allim sebagai pendidik di majelis ta'lim hendaknya memiliki kompetensi pedagogik, kepribadian, sosial, dan kompetensi profesional. Kemudian, pengadaan penilaian (evaluasi) kegiatan guna mengetahui sejauh mana tingkat keberhasilan yang telah dicapai oleh jamaah. Selain itu, untuk melihat tingkat keberhasilan mu'allim dalam proses pengajaran, mengetahui tingkat keberhasilan pengurus dalam memberi pelayanan kepada jamaah. Juga sebagai pedoman untuk memperbaiki program atau tata kerjanya.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Muhsin MK, *Manajemen Majelis Taklim*, Jakarta: Pustaka Intermasa, 2009

Tutty Alawiyah, *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim,* Bandung: Mizan, 1997

Arifin, M., H., *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), cet. Ke-3

Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawir Kamus Bahasa Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997), cet. Ke 14

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2008), cet. Ke-4

Depag RI*, Al Qur'an dan Terjemahnya,* Semarang,CV.Toha Putra Semarang,1989, hal. 421

Enung K. Rukiati,Dra.,Hj. dan Dra.Fenti Hikmawati,*Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*,(Bandung : Pustaka Setia , 2006), Cet. 1

Khozin, *Jejak-jejak Pendidikan Islam di Indonesia*, (Bandung, 1996,)

Hasbullah,*Kapita Selekta Pendidikan Islam*,Rajawali Pers,Jakarta,1995,

Nata Abuddin, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2010). hal. 102.

Majzub

Istilah *jazab* untuk orang yang belum mengetahui dunia tasawuf atau belum belajar tasawuf sama sekali (orang awam), pasti sangatlah asing dengan istilah ini. Sebenarnya orang awam sering melihat fenomena ataupun bersinggungan langsung dengan istilah atau pelaku *jazab*, sering orang awam mengatakan," *kyai koyok wong edan* (bahasa Jawa yang artinya kyai seperti orang gila)", atau *"wah, wong ka'e kakean ilmu (agama), trus durung wayahe ngamalke malah diamalke dadine edan* (bahasa jawa yang artinya wah, orang itu terlalu banyak ilmu (agama), belum saatnya diamalkan, justru diamalkan, jadinya gila)". Fenomena-fenomena itulah yang disebut dengan *jazab*.

Orang yang *jazab* disebut *majzub*. Pada umumnya *majzub* adalah para sufi atau para praktisi taswuf, atau didalam dunia tasawuf disebut dengan orang salik dalam menempuh thariqah. *Jazab* jika diistilahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah wali gila. Dimana wali gila ini bertingkah laku seperti orang gila, dan tidak sering melakukan hal-hal yang sering bertentangan dengan *syariat* agama Islam, seperti meminum-minuman keras, berjudi, bergaul (melakukan hubungan suami-istri) dengan para WPS (wanita pekerja seks) akan tetapi pada hakikatnya perilaku para *Majzub* ingin memberikan suatu pesan tertentu kepada seseorang atau kepada masyarakat. Dan Perilaku tersebut sering menimbulkan perdebatan para ulama, ada yang menentang dengan keras karena dapat menyesatkan umat, dan ada yang memaklumi karena dianggap sebagai anugerah langsung dari Allah.

Jika dipandang dari dunia psikologi, maka *jazab* hampir sama dengan gangguan buatan (*malingering*), stres, depresi, gangguan waham, gangguan kepribadian dissosial, gangguan kepribadian emosional tak stabil atau *skizofrenia*. Akan tetapi secara hakikat sangatlah berbeda *Majzub* dengan orang yang sedang terkena gangguan kejiwaan secara umumnya, jika ditinjau dari berbagai aspeknya.

Definisi dan Bentuknya

Majzub berasal dari sebaran kata *Jazab*, di dalam istilah tasawuf adalah suatu maqom atau keadaan di luar kesadaran seseorang, atau bahkan, sudah tidak tertaklif secara syariat. Dalam kamus bahasa arab asal dari JAZAB adalah – *Jazaba-Yajzibu-Jazban* – yang berarti mempunyai makna "menarik", sementara obyek atau *maf'ul*nya adalah *majzub* yang berarti mengandung makna tertarik, di dalam istilah sufi, biasanya *jazab* di gunakan terhadap situasi bagi seseorang yang sedang mengalami (*khoriqul adat*) atau jenis yang lain, seperti *nyleneh*, keluar dari adat kebiasaan umum, atau mungkin bisa di kategorikan orang gila yang berkeramat, dikatakan gila sebab munculnya pemahaman bahwa *jazab* adalah hilangnya keumuman secara manusia, tentu beda dengan arti dari gila sendiri, sebab gila di dalam bahasa arabnya adalah *Junna-Junuunan* – gila- atau, *Janna-Yajunnu-Jannan* – yang artinya menutup. Istilah *Jazab* ditulis oleh Imam Ahmad bin Muhammad bin Abdul Karim bin Athoillah Assakandari (658 H/1259 M –709 H/1309 M) dalam kitab Al-Hikam.

Secara etimologis, *jazab* adalah bentuk superlatif (*mubalaghah*) dari kata *jazaba*, yang artinya "menarik", dan dalam format superlatif dapat diartikan "sangat menarik". Dalam terminologi pesantren, ia sering digunakan dalam konteks pengalaman batin dan

pemahaman seseorang yang dimanifestasikan dalam perbuatan dan kata yang kurang dapat dipahami oleh publik.

Jazab adalah suatu istilah dalam dunia tasawuf yang berarti suatu keadaan di luar kesadaran. Kaum sufi mengatakan bahwa *Jazab* adalah suatu keadaan dimana seseorang benar-benar mampu untuk menyingkap dan melihat dengan nyata sifat-sifat Allah dalam alam sadar dan mampu merasakan hal tersebut. Menurut mayoritas kaum sufi, *jazab* disebabkan oleh rasa keimanan pada Allah yang sangat kuat, sehingga mereka yang *Jazab* akan diberikan sesuatu yang tidak akan bisa dilihat, tidak bisa didengar, dan tidak akan bisa dirasakan oleh manusia lain. Selain itu, orang yang mengalami *Jazab* akan senantiasa berdoa pada Allah dengan tetak *khouf* (takut pada adzab Allah) dan *thoma'* (keinginan untuk melihat Allah).

Eksistensi *Jazab* dalam Tasawuf *Jazab* sebagai jalan spiritual seorang *salik*, menuju pengalaman rohani yang lebih tinggi ketimbang melalui jalur tarekat. *Jazab* merupakan keniscayaan yang harus dijalani manusia, artinya bukan pilihan hidup. Kata *Jazab* berasal dari kata kerja *Jazaba*, yang berarti menarik, memikat, dan menawan (hati), memindah dari suatu tempat, cepat, atau sebuah jarak. Dalam al-Qur'an terdapat dalam surat Al-Syura'13 yang sering digunakan sebagai argumentasi oleh para ulama. Para ulama sering mendifinisikan *Jazab* dengan tarikan Ilahiyah pada seorang hamba yang Dia kehendaki, agar hamba itu lebih dekat kepada-Nya dengan mendapat pertolongan-Nya secara langsung tanpa ada usaha atau susah payah (anugerah/*minnah*) dan kehendak (*masyi'ah*). Bentuk *Jazab* ada dua, yakni yang sadar dan tidak sadar artinya ada *Jazab* yang dirasakan dalam batin dan tidak nampak, dan adapula yang terlihat dari luar. *Jazab* dalam tasawuf, secara umum, ada yang *muktasab* (dapat diusahakan atau diperoleh) dengan jalan *mujahadah* dan ada yang *ghayr muktasab* (tidak dapat diusahakan) atau merupakan *minnah* dan *masyi'ah* langsung dari Allah. Berkaitan dengan wali *Majzub*-yaitu seorang wali yang mendapat tarikan Ilahiyyah dengan *minnah* dan *masyi'ah*-Nya, sebagai bentuk cara menjadi wali lebih cepat, ia juga mempunyai pengalaman keberagaman, yang secara otomatis mempunyai kesadaran mistis.

Kesadaran Spiritual Kesadaran batin yang paling dalam merupakan perkembangan jiwa manusia yang sempurna. Dimana seorang sufi mampu melihat Allah melalui Allah, dan hanya Allah-lah yang merupakan kesadarannya yaitu berisi pengetahuan tentang realitas-realitas yang berlapis-lapis, yang terangkum dalam ke-Esaan Allah SWT. Kesadaran batin terdalam ini yang juga aspek terdalam hikmah, yaitu sebuah kesadaran dimana para sufi merasakan dan mendapat kenikmatan di dalamnya. Dan dengan kondisi itu, mereka menjadi bahagia, yang tidak dapat dilihat oleh akal. Menurut Al-Ghozali, kesadaran hati manusia ada dua. *Pertama* yaitu kesadaran terhadap alam *malakut* (berhubungan dengan *al-lawh al-mahfuzh* dan *alam malaikah*). Alam ini hanya dapat dipelajari dengan penuh keyakinan, dengan mengangan-angan pada *aja'ib al-ru'ya* (keajaiban mimpi). *Kedua*, yaitu kesadaran terhadap alam empiris, maksudnya bahwa hati mampu memahami dan merespon terhadap semua informasi yang diberikan oleh panca indera.

Wali *Majzub*, jika dilihat dari kesadarannya, mereka ada yang masih sadar dengan eksistensi dirinya, dan ada yang kehilangan control kesadaran normalnya. Bagi wali *Majzub* yang masih mempunyai kesadaran dan kekuatan mental serta kesiapan menerima *Jazab*, maka dia akan tetap sadar terhadap eksistensi ciptaan Allah dan dirinya, mampu berpikir secara rasional, dan mempunyai mukasyafah (terbukanya rahasia-rahasia *Ilahiyyah*) baginya. Berbeda dengan wali *Majzub* yang kehilangan control kesadarannya, yang sudah tidak sadar terhadap fenomena sosial yang ada di sekitarnya, kesadaran mereka lebih condong dan didominasi oleh alam *malakut*, yang tidak diketahui oleh banyak orang. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika ada wali *majzub* yang tidak puasa di bulan Ramadhan atau meninggalkan shalat fardhu. Menurut al-Dabusi, kondisi seperti ini merupakan tingkatan yang terakhir yang menyebabkan linglung-bingung dengan

mabuk, yaitu *sakrah li al-mahabbah* (mabuk cinta yang berasal dari ma'rifat Allah yang sejati), *sakrah al-khasyyah* (mabuk karena takut, yang timbul dari pengetahuan hamba tentang dirinya dengan sifat-sifat-Nya), *sakrah al-humiyyah* (mabuk karena semangat yang menggelora yang berasal dari keyakinan kewajiban taat terhadap perintah dan larangan Allah), dan *sakrah al-minnah* (mabuk karena anugerah, yang berasal dari keyakinan bahwa berbuat baik adalah dari Allah SWT). Kemudian jika mereka telah kembali dari alam kesatuan menuju alam eksistensi ciptaan dan sadar terhadap eksistensi dirinya, maka seluruh perbuatan mereka bisa dipertanggung jawabkan dan ajara-ajaran syariat yang ada juga kembali berlaku pada mereka.

Pandangan Ulama terhadap Wali Majzub

Para ulama yang menentang para Wali *Majzub* diantaranya al-Junayd, Abu al-Abbas Sayyari, Abu Bakar Wasithi, Ibn al-Jawzi al-Baghdadi, Ibn Taimiyah, al-Syawkani, Haji Muhammad Shalih Ibn 'Umar al-Samarani yang dikenal sebagai Kiai Saleh Darat, Abdul Rahman Abdul Khaliq. Al-Junayd (w. 297 H atau 910 M), Abu al-Abbas Sayyari, Abu Bakar Wasithi, memiliki pendapat, bahwa *karamah* (keajaiban-keajaiban spiritual) para *wali* seharusnya diaplikasikan dalam keadaan sadar, tenang tidak dalam keadaan "mabuk". Mereka menyatakan bahwa *awliya'* Allah adalah para penguasa dan pengawas alam semesta beserta isinya, yang telah dititipkan oleh Allah kepada para *awliya'* Allah, sehingga tidaklah pantas orang-orang yang dalam keadaan tidak sadar atau "mabuk" itu menjadi penguasa dan pengawas alam semesta beserta isinya.

Ibn al-Jawzi al-Baghdadi menyatakan para sufi yang berperilaku menyimpang dari *syari'at* Islam, seperti tidak makan dan tidak minum sehingga menimbulkan keburukan, suka mendengarkan lagu dan gendang disertai dengan tepuk tangan, yang diiringi dengan perasaan *taubat* seperti yang dilakukan oleh para wali *Majzub* merupakan bagian dari rayuan setan yang merasuki jiwa para sufi tersebut. Sehingga perbuatan itu tidak dapat dibenarkan ataupun dimaklumi karena dapat menyesatkan umat Islam yang masih awam.

Ibn Taimiyah, al-Syawkani, Abdul Rahman Abdul Khaliq beranggapan bahwa seorang *wali* seharusnya konsisten dengan ajaran *syari'at* Islam. Seseorang yang perbuatannya bertolak belakang dengan ajaran Rasulullah Saw, dia bukanlah seorang *wali*. Kalaupun dia memiliki kelebihan-kelebihan yang di luar nalar, itu bukanlah *karamah*, merupakan pemberian yang diberikan setan.

Haji Muhammad Shalih Ibn 'Umar al-Samarani yang dikenal sebagai Kiai Saleh Darat menyatakan jangan mudah tertipu dengan orang yang mengaku mempunyai ilmu *haqiqat*, akan tetapi meninggalkan shalat, menjalankan ma'siat atau melanggar *syari'at* Islam. Orang yang paling utama disisi Allah adalah para nabi, baru kemudian para *wali*-Nya. Apakah pantas seorang wali meninggalkan atau melanggar perintah Allah, sedangkan para nabi itu tidak pernah meninggalkan perintah Allah.

Sedangkan para tokoh yang memandang *wali madjzub* penuh dengan kearifan, diantaranya Ibn' Atha' Allah, al-Hakim al-Tirmidzi, J. Spencer Trimingham, Mihrabi. Tokoh-tokoh ini mampu memahami kondisi *spiritual* yang sedang menimpa para *wali Majzub*, yang berperilaku seperti orang "gila".

Ibn 'Atha' Allah berpendapat (w 674 H atau 1309 M), para *wali majzub* berperilaku seperti orang gila dikarenakan dia kehilangan kesadaran yang disebabkan, ditariknya kesadaran *wali Majzub* olh Allah. Ibn 'Atha' Allah juga berpendapat pada hekekatnya para *wali majdub* itu masih sadar dengan realitas yang terjadi disekitarnya.

Al-Hakim al-Tirmidzi menyatakan untuk mendapatkan derajat al-wilayah , seseorang dapat menempuh dengan jalan jazab. Jika seseorang benar-benar mengalami jazab, maka bisa dikatakan dia telah mendapatkan derajat seorang wali. Dengan berjazab, dia memperoleh pengetahuan tentang realitas superior secara tiba-tiba dan memiliki banyak keajaiban dari kata-kata atau ilmunya. J. Spencer Tirmingham menjelaskan, sesungguhnya *wali Majzub* telah kehilangan kesadaran personal

dalam *keesaan Ilahi*. Maka dari itu, *wali Majzub* tidak dikenakan sangsi atas segala ucapan dan perbuatanya, meskipun perkataan dan perbuatannya menyimpang dianggap orang lain sebagai penyimpangan atas norma yang berlaku. Sedangkan, Mihrabi berpendapat yang pendapatnya dinyatakan oleh Jean Aubin, beliau melihat *wali Majzub* dari segi positifnya. Yang mana keberadaan para *wali Majzub* dapat menimbulkan kemakmuran dan kesejahteraan pada masyarakat disekitarnya.

Perbedaan Antara Majzub Dan Salik

Dalam terjemah Al Hikam juga menyebutkan bahwa orang yang dapat diberi kedekatan kepada Allah itu ada dua macam *Salik* dan *Majzub*. *Salik* yaitu perjalanan usaha memperoleh dapat dekat kepada Allah mencapai *ma'rifatullah*, dengan cara meningkatkan dan mengembangkan iman dengan menghilangkan akhlaq tercela menggantinya dengan akhlak yang terpuji, seperti halnya akhlak *imaniyah* ataupun *ijtimaiyyah* (kemasyarakatan).

Majzub yaitu orang yang ditarik ke hadirat Allah; dengan kehendak Allah, tanpa melewati urutan *suluk* dalam *thariqat*. Jika *salik* dapat menguasai akal sedang *majzub* tidak bisa menguasai akal sebab tertutup oleh *Nur Ilahiyyah*, maka terkadang *majzub* sering meninggalkan kewajiban agama, dan menurut syar'i tidak berdosa sebab seperti orang gila. Sedang *majnun* hilang akal / gila sebab tertutup oleh *Nur Syayatiin*.

Salik Allah yang mengkhususkan diri untuk mencapai kehampiran/kedekatan dengan Allah dan sampai kepadaNya ada dua yaitu orang-orang salik dan orang-orang yang *majzub*. Salik mengambil langkah dengan segala sesuatu untuk sampai kepadaNya. Merekalah orang-orang yang berkata, Tiada kami melihat sesuatu, melainkan kami melihat Allah sebelumnya. Awalnya tiada ragu menjalankan syariat, setelah itu mereka naik setingkat demi setingkat dari satu anak tangga ke satu anak tangga yang lebih tinggi. Dari *af'al*, kemudian dengan *af'al* ke asma, dengan asma ke sifat,dan dengan sifat ke wujud Zat.

Sedangkan *Majzub* awalnya dapat tarikan langsung dari Allah dan dikenalkan hakikat kesempurnaan Zat yang suci, kemudian daripadanya dialihkan kepada *musyahadah* sifat, dan dikembalikan kepada pergantungan kepada asma, kemudian meeaka diturunkan kepada penyaksian *syuhud af'al*. Dalam hal ini mereka *tanazzul* (turun perlahan-lahan, setingkat-demi setingkat) dari yang tertinggi menuju yang paling rendah. Majzub adalah hal yang jarang sekali terjaya.

Perjalanan *salik* adalah menyaksikan bekas-bekas yang merupakan kesudahan bagi orang-orang *majzub*, dan awal perjalanan orang-orang *majzub* adalah tersingkapnya hakikat zat kepadanya, lalu turun ke bawah yang merupakan kesudahan orang-orang salik.

Apa yang dikehendaki *salik* ialah menyaksikan segala sesuatu bagi Allah (ILAH), sedangkan apa yang dikehendaki orang-orang *majzub* ialah menyaksikan segala sesuatu dengan Allah (BILLAH). *Salik* ialah orang yang beramal atas jalan fana (hilang) dan orang-orang *majzub* yang dijalaninya ialah jalan baqo'.

Sebagai pendekatan, *salik* mencari air dengan menggali sumur hingga keluar airnya, sedangkan orang yang *majzub* itu seperti orang yang mencari air, maka tiba-tiba turun hujan. Perlu diketahui perumpamaan ini hanya pendekatan dan dibedakan menjadi dua hanya untuk mempermudah pemahaman, sebab salik satu dengan yang lainnya perjalanan rohaninya tidak harus sama, demikian pula para *majzub* juga tidak harus sama, semuanya berdasar ketentuan dan kehendakNya.

Secara *syar'i* orang *Jazab* dan *Majnun* mungkin memiliki persamaan yaitu hilang akal dan dikatakan sebagai orang gila, dihukumi sama dalam arti tidak berkewajiban menjalankan syariat sebagaimana mestinya sebab hilang akalnya ('Udzur). Jika Allah menghendaki untuk menyempurnakan *Majzub* maka akan diberi kesadaran akal. Jika *salik* berawal memahami *Af'al* Allah -Asma-asma Allah -Sifat-sifat Allah (Hayat, Ilmu, Irodat, Qudrat, Sama', Basor, dan Kalam)- kemudian mengerti Dzat Allah, jadi salik naik secara sedikit-sedikit.

Majzub langsung menyaksikan kesempuraan Dzat Allah menuju Sifat-sifat Allah -menuju kejadian makhluk dengan asma-asma Allah, menuju perubahan semua makhluk. Contoh Tokoh Tasawuf Falsafi (Yang mengalami Jazab / ekstase) antara lain Abu Yazid Thaifur bin Isa Al-Bustami lahir 188 H, Abul Mughits Al-Husain bin Mansur Al-Hallaj lahir di Baiha Persia, Abu Bakar Muhammad Muhyidin bin Arabi Hatimi Al-Thai, lahir di Mursieh, Spanyol bagian selatan 570 H /1165 M, dan Dan masih banyak lagi tokoh-tokoh sufi yang pernah mengalami JAZAB. KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan KH Hamim Djazuli (Gus Miek) diyakini termasuk diantaranya yang pernah mengalami Jazab.

Tanda-Tanda Jazab dan Hukumnya

Ketika mengalami Jazab, seseorang akan mengalami *khudur* atas menyatunya jiwa dengan Allah (*fana'*). Selain itu, tanda-tanda Jazab yang lain adalah bertingkah laku seperti orang gila, namun dia tidaklah gila, karena sebenarnya orang yang sedang *Jazab* sedang menyatu, dalam penjelasan ulama sufi, dikatakan bahwa Gila yang dialami orang yang sedang *Jazab* adalah karena mereka sedang asyik larut ke dalam kecintaan mereka kepada Allah. Menurut salah satu ulama tasawuf yang mashur, Syekh Abdul Aziz bin Muhammad Ad Dibaghu (1094H-1132H), beliau mengatakan bahwa sesungguhnya Allah tidak akan mencintai seorang hamba, sebelum orang tersebut diangkat derajatnya sebagai manusia yang *ma'rifat billah*, dan hal inilah yang menyebabkan seseorang mengalami fenomena *Jazab*.

Hukum orang yang sedang *Jazab*, ada beberapa pendapat ulama tasawuf yang bertentangan dalam hal ini. Menurut Al Burhami, orang yang sedang Jazab tidak terkena taklif dari syariat, dan dia tidak berkewajian mengerjakan hal-hal yang diperintahkan oleh Allah atas hambanya, karena saat seseorang mengalami *Jazab* dia seperti orang gila dan hilang kesadarannya.

Namun pendapat di atas dibantah oleh Abu Qosim al Amidi. Dalam kita Tholai'ul A Sufi, beliau mengatakan bahwa, hal-hal seperti fana', wahdatul wujud (termasuk juga Jazab) sudang melenceng dari agama Islam, sebab hal itu merupakan kepercayaan-kepercayaan dari agama Hindu, Budha Zoroaster. Di samping iut, menurut Aly Awajiy, hal yang dikemukakan oleh ahli sufi bahwa saat dia mengalami Jazab tidak tertatklif, hanya sebuah bentuk kemalasan untuk thoat pada perintah agama, dan pendapat ini juga didukung oleh guru besar kaum sufi, imam sya'roni, beliau mengatakan bahwa para wali-wali ahli sufi pun tetap terkena hukum taklif dari syariat.

Sedangkan menurut Syekh Muhammad bin Sulaiman al Baghdadi, beliau mengatakan bahwa sesungguhnya Jazab tanpa adanya ketaqwaan atau menjalankan perintahNya tak akan ada artinya , begitu juga jika hanya melakukan syariat tanpa adanya Jazab, karena tidak akan menghasilkan apapun, kecali menjadi golongan ulama yang cenderung dzohiriyah atau tekstual.

Syekh Ismail Haqqi menyatakan, bahwa orang jazab tidak terkena khithab aturan syariat, karena akal mereka sudah hilang disebabkan pengalaman agung bersama Allah yang mereka alami. Ulama fikih pun juga memaklumi hal itu. Imam as-Suyuthi dalam al-Hâwi lil-Fatâwa menyatakan bahwa, cara paling elegan dalam menyikapi ucapan-ucapan nyeleneh yang muncul dari kalangan sufi semisal "Aku adalah Allah" adalah dengan menyatakan bahwa hal itu mereka lakukan dalam keadaan *sakar* dan tenggelam dalam akalnya yang menghilang. Atau, mereka menyatakan hal itu atas dasar *hikâyah* (menceritakan firman Allah). Sikap semacam ini perlu diambil jika ucapan atau tindakan aneh itu muncul dari orang yang memang masyhur memiliki ilmu yang tinggi, amal yang baik, tekun mujahadah, dan patuh terhadap syariat. Lain halnya jika muncul dari orang bodoh atau orang-orang yang fasiq.

Namun demikian, perlu juga diketahui bahwa penyimpangan yang dilakukan oleh orang-orang wali tidak semuanya dilakukan dalam keadaan tidak sadar. Ada pula yang melakukannya dalam keadaan sadar. Dengan demikian berarti dia melakukan maksiat.

Syekh Zarruq dalam kitab *an-Nashîhah al-Kâfiyah* menyatakan, "Mengenai perbuatan (orang-orang sufi) yang harus diingkari (secara syariat), maka harus diingkari, tapi dengan tetap meyakini bahwa mereka adalah orang-orang baik. Sebab, seorang wali tidak mustahil melakukan kesalahan. Mereka cuma *mahfûzh* (dijaga, tapi tidak maksum). Orang *mahfûzh* masih mungkin melakukan maksiat.

Kondisi jazab yang menyebabkan seorang sufi terlepas dari akalnya, menurut Syekh Ismail Haqqi ada tiga tingkat. *Pertama*, pengalaman metafisisnya bersama Allah (*al-wârid*) jauh lebih tinggi daripada kekuatan yang ada dalam dirinya. Pengalaman itu menguasai dirinya secara penuh, sehingga dia tidak bisa mengendalikan diri sendiri. Akalnya hilang sama sekali.

Kedua, akalnya masih ada dan perasaan kemanusiaannya masih tersisa. Dia masih makan, minum, dan hidup wajar secara lahiriah, tapi tidak disertai tadbîr (perencanaan yang disadarinya secara penuh). Merekalah yang disebut *uqalâ'ul-majânîn* atau orang-orang waras yang gila, karena secara lahiriah dia normal, tapi batinnya sedang terpukau dan terkesima.

Ketiga, pengalaman metafisis itu tidak bertahan lama menguasai dirinya. Jazabnya cuma sebentar. Dia segera kembali normal, hidup wajar, menyadari segala ucapan dan rangsangan di sekelilingnya, disertai dengan tadbîr (perencanaan yang disadari sepenuhnya) seperti manusia pada umumnya. Di kalangan sufi, ini disebut *Shâhibul-Qadam al-Muhammadi* atau orang yang menapaki jejak Nabi Muhammad. Pada detik-detik sedang menerima wahyu, Rasulullah seperti terlepas dari kemanusiaannya dengan tubuh gemetar dan tidak menghiraukan apa yang ada di sekelilingnya. Setelah selesai, beliau langsung kembali ke dalam keadaan sediakala, menyampaikan wahyu tersebut kepada para Sahabat seperti biasa. Jazab ada yang mirip dengan kondisi itu. Dan, inilah tingkat jazab yang paling sempurna, jazab yang disertai keseimbangan antara rangsangan fisik dan tarikan metafisik.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Abu Khalid, MA, "Kisah Teladan dan Karomah Para Sufi", CV. Pustaka Agung Harapan, Surabaya, th 1998.

Davison, Gerald C., John M. Naele, Ann M. Kring. 2010. *Psikologi Abnormal*. Jakarta: Rajawali Press,.

Drs. Imron abu amar "Disekitar masalah Thariqat", Menara Kudus,1980.

Drs.H.M. Laily Mansur,L.PH, "Ajaran dan teladan para sufi",PT.Raja Grapindo Persada, Jakarta,1999

H.Alim Bahreisy, "TerjemahAl-Hikam", Madya,Surabaya, th 1984.

Kartono, Kartini. 1986. *PatologiSosial 3: Gangguan-Gangguan Kejiwaan*. Jakarta: Raja Wali.

Kyai Misbah bin Zainal Mustofa, "Tarjamah Matan Khikam ", Wisma pustaka, Surabaya,Tt.

Masyhudi, In'amuzzahidin. 2007. *Dari Waliyullah Menjadi Wali Gila: Antara Tasawuf dan Psikologi*. Semarang: Syifa Press.

Minister Supply and Service Canada. 2005. *Schizophrenia: Sebuah Panduan Bagi Keluarga Penderita Skizofrenia*. Yogyakarta: DOZZ.

Muhammad Zaki Ibrahim, "Tasawuf Hitam Putih", Tig sSerangkai,Solo, th 2004.

Reber, Arthur S. dan Emily S. Reber. 2010. *Kamus Psikologi*, penterj: Yudi Santoso. Yogjakarta: Pustaka Pelajar.

Makan Bedulang

Makan Bedulang secara harfiah diartikan sebagai "*makan menggunakan dulang*". Makan bedulang adalah makan sesuatu yang disajikan diatas dulang, biasanya terdiri dari 4 (empat) orang duduk dilantai, duduk berhadapan dan ditengah-tengahnya ada dulang. Makan bedulang merupakan tradisi orang Belitung secara turun temurun. "Makan Bedulang" berasal dari kata "makan" yang berarti memasukan sesuatu ke dalam mulut kemudian dikunyah dan ditelan. Dan dari kata "dulang", yaitu sebangsa tulam yang biasanya berbibir pada tepinya, serta terbuat dari kayu.

"Makan Bedulang" adalah prosesi makan bersama yang dilakukan menurut adat Belitung dengan tata cara dan etika tertentu. Satu dulang diperuntukan bagi empat orang yang duduk bersila dilantai, saling berhadapan. Dalam tradisi ini disajikan berbagai makanan khas Belitung dalam seperangkat piranti Makan Bedulang, yang mencerminkan keterkaitan erat antara sistem sosial dan ekologi pulau Belitung. Salah satu makna fisolofis yang terkandung dalam Makan Bedulang adalah rasa kebersamaan dan saling menghargai antara anggota masyarakat. Duduk sama rata, berdiri sama tinggi. Biar tambah ramai, biasanya tradisi bedulang dilakukan di masjid dan balai desa sehingga bisa disantap lebih meriah.

Makna filosofis yang terkandung di dalamnya adalah tentang rasa kebersamaan dan saling menghargai antara anggota masyarakat yang menjadi cermin keterkaitan erat antara sistem sosial dan ekologi Pulau Belitung. Cara penyajian makanannya, 7 piring berisi makanan dihidangkan dalam satu nampan besar yang disebut "dulang." Nampan itu diletakkan di atas meja. Di dalamnya tersuguh sayur ikan dalam mangkuk model kuno, ikan nila goreng garing, oseng-oseng, sate ikan (mirip pepes), ayam ketumbar, sambal serai, dan lalapan (daun singkong da +timun). Sumber daya alam yang tersedia diolah menjadi makanan-makanan lezat dan menyantapnya pun dilakukan secara bersama.

Provinsi Kepulauan Bangka Belitung adalah sebuah provinsi di Indonesia yang terdiri dari dua pulau utama yaitu Pulau Bangka dan Pulau Belitung serta pulau-pulau kecil seperti Pulau Lepar, Pulau Pongok, Pulau Mendanau dan Pulau Selat Nasik, total pulau yang telah bernama berjumlah 470 buah dan yang berpenghuni hanya 50 pulau. Bangka Belitung terletak di bagian timur Pulau Sumatera, dekat dengan Provinsi Sumatera Selatan. Bangka Belitung dikenal sebagai daerah penghasil timah, memiliki pantai yang indah dan kerukunan antar etnis. Ibu kota provinsi ini ialah Pangkalpinang. Pemerintahan provinsi ini disahkan pada tanggal 9 Februari 2001. Selat Bangka memisahkan Pulau Sumatera dan Pulau Bangka, sedangkan Selat Gaspar memisahkan Pulau Bangka dan Pulau Belitung. Di bagian utara provinsi ini terdapat Laut Cina Selatan, bagian selatan adalah Laut Jawa dan Pulau Kalimantan di bagian timur yang dipisahkan dari Pulau Belitung oleh Selat Karimata. Provinsi Kepulauan Bangka Belitung sebelumnya adalah bagian dari Sumatera Selatan, namun menjadi provinsi

sendiri bersama Banten dan Gorontalo pada tahun 2000. Provinsi Kepulauan Bangka Belitung didirikan berdasarkan Undang-Undang Nomor 27 Tahun 2000 Tentang Pembentukan Provinsi Kepulauan Bangka Belitung tanggal 21 November 2000 yang terdiri dari Kabupaten Bangka, Kabupaten Belitung dan Kota Pangkalpinang.

Sejarah dan Prosesi

"Dulang" bagi masyarakat Belitung adalah sebidang nampan besar berbentuk bundar. Mulanya yang digunakan adalah dulang kayu, dulang seng yang hingga kini masih dipakai baru diperkenalkan pada 1950. Diperkirakan munculnya tradisi makan bedulang berkaitan dengan masuknya tradisi Islam ke tanah Belitung. Prosesi makan bersama akan melibatkan empat orang yang mengelilingi dulang. Mereka duduk bersila untuk menikmati dulang dengan tata cara tertentu. Bukan hanya menjadi bagian upacara adat seperti syukuran kelahiran, pernikahan, ataupun sunatan, bedulang juga merupakan sarana komunikasi informal antar anggota keluarga. Secara tidak langsung, orang tua mengajarkan etika kepada anak-anaknya melalui prosesi makan bersama.

Seperangkat "dulang" terdiri dari lauk-pauk khas Belitung yang disediakan di dalam piring-piring kecil, semua piring diletakkan di dalam nampan dulang. Dulang ditutup dengan tudung saji yang disebut *mentudong*. Nasi disajikan terpisah, demikian pula dengan air minum, buah-buahan, dan panganan pencuci mulut. Untuk membersihkan tangan disediakan kobokan dan serbet yang dilipat empat.

Uniknya, tamu yang hendak santap bedulang tidak serta-merta melayani diri sendiri. Ada seseorang yang disebut "*mak panggong*" untuk membantu pelaksanaan makan bedulang. Mak panggong tidak sendirian dalam memasak, menata bedulang, menuangkan air minum, menyiapkan kue, dan piranti lainnya. Ia berkoordinasi dengan empat petugas yang disebut *tukang rage, tukang perikse, tukang isi aik* dan *tukang angkat dulang.* Biasanya petugas-petugas ini adalah tuan rumah yang dilatih sebaik mungkin untuk memberi suguhan kepada tamunya.

Umumnya bedulang disesuaikan dengan kemampuan tuan rumah dan ketersediaan bahan makanan di suatu wilayah. Kuliner pesisir akan berbeda dengan kuliner pedalaman namun tetap diracik dengan citarasa khas Belitung. Beberapa menu khas yang bisa dinikmati adalah *gangan* darat yaitu sup daging ayam atau daging sapi, serati atau cumi yang dimasak dengan ketumbar, sate ikan, sambal, dan kuliner khas lainnya.

Setelah *mak panggong* selesai membawa seluruh keperluan bedulang ke hadapan tamu, kini giliran tamu yang melakukan etika bedulang. Tamu paling muda bertugas mengambil piring dan memberikannya pada tamu yang lebih tua. Umur tidak hanya patokan satu-satunya untuk menentukan ini, status sosial pun menjadi ukuran. Sebelum makan tangan terlebih dahulu dicuci. Lalu lauk pauk baru bisa diambil dan tentunya dengan cara yang tertib. Makanan yang sudah diambil harus dihabiskan agar tidak mubazir, sedangkan makanan yang masih ada di dalam bedulang tidak boleh dikotori agar dapat dikembalikan ke dapur.

Kemudian bagi yang merasa paling muda dalam kelompok itu seharusnya membagikan nasi ke ketiga teman lainnya. Setelah itu bagi yang merasa paling tua boleh mengambil lauk pauknya terlebih dahulu kemudian diikuti oleh yang lainnya secara bergiliran. Tata cara makan adat ini saat ini dilestarikan oleh restaurant-restaurant kuliner Belitung dengan penyajian makan dalam dulang untuk satu keluarga.

"Makan Bedulang" tidak boleh menggunakan sendok, maka diwajibkan untuk mencuci tangan terlebih dahulu. Karena hanya satu "kobokan" sehingga mencuci tangan juga ada aturan sendiri yakni orang paling tua harus mendapat urutan pertama dan yang muda mendapat giliran paling akhir. Satu bedulang berisi berbagai lauk pauk menggugah selera lengkap dengan nasi merah, buah dan jus.

"Makan bedulang" menggambarkan kebersamaan, toleransi, menghargai yang lebih tua, rasa syukur dan persatuan. Duduk bersila

Makan Bedulang pada Acara Halal Bihalal di Rumah Adat Belitung.
Sumber: http://portal.belitungkab.go.id/news-photo-index/1113

dinilai menjadi posisi duduk yang paling baik, menyehatkan dan sempurna saat makan bedulang. Dalam tradisi ini, terjadi transfer kearifan lokal, pengetahuan dan keterampilan dari generasi ke generasi.

"Bedulang" kini tidak hanya bisa dinikmati oleh warga asli Belitung. Seiring dengan meningkatnya pariwisata, Bedulang bisa dicicipi wisatawan di Rumah Adat Belitung namun tetap mentaati peraturan yang ada. Selain satu bedulang hanya bisa dinikmati oleh empat orang, juga hanya tersedia untuk makan siang dan makan malam.

"Makan bedulang" disebut juga *Makan Bagawai*. Makan Bagawai masih sering dijumpai dalam acara acara pernikahan di Belitung. Makan Begawai artinya makan di tempat orang begawai atau hajatan. Cara makan ini adalah dengan menaruh nasi dan lauk pauknya ke dalam "Dulang".

Tradisi ini selalu membuat para perantau kangen ingin mudik lebaran. Kumpul bareng keluarga, ketemu dengan sobat lama, dan juga bisa bersilaturahmi dengan tetangga. Kalau di tempat lain momen lebaran orang-orang saling berkunjung ke rumah kerabat untuk bermaaf-maafan, tradisi bedulang yang masih dilakukan hingga sekarang selalu identik dengan makan-makan.

Tradisi ini pun dianggap menjadi salah satu alternatif untuk memanfaatkan potensi alam serta mengurangi ketergantungan produk dari luar karena apa yang dikeluarkan oleh perut bumi, itulah yang nanti akan diracik dan dimasak menjadi sajian lezat dalam tradisi bedulang.

Karena itulah kenapa tradisi bedulang erat kaitannya dengan ungkapan rasa syukur dengan hasil bumi yang diperoleh sehingga hanya produk dari daerahlah yang tersaji dalam nampan bedulang. Mungkin kalau di Jawa lebih dikenal dengan istilah gunungan yang menjadi simbol rasa syukur dari hasil bumi yang dipanen.

Sebenarnya ada dua kesempatan untuk menikmati meriahnya tradisi Bedulang, yaitu saat hari raya Idul Fitri dan saat Maulud Nabi Muhammad SAW. Biasanya, makan bedulang dilakukan di Balai Desa atau masjid saat hari raya umat Muslim. Makan bersama dilakukan usai berdoa bersama atau mengaji.Tradisi "Makan Bedulang" biasanya dilaksanakan

untuk menyambut/menghi-dangkan tamu-tamu undangan dalam acara adat seperti perkawinan adat, selamat kampong dsbnya.

Makan Bedulang dalam Tradisi Maras Taun

"Maras Taun" pada awalnya merupakan acara peringatan hari panen bagi para petani padi ladang di Desa Selat Nasik, Pulau Mendanau Kabupaten Belitung. Padi ladang hanya dapat dipanen setelah masa tanam sembilan bulan, oleh karena itulah perayaan panen ini hanya dilaksanakan satu tahun sekali. Pada perkembangannya, pesta rakyat ini berubah, tidak sekadar untuk memperingati panen padi, melainkan juga sebagai ungkapan syukur semua penduduk pulau, baik petani maupun nelayan. Jika petani merayakan hasil panen padi, maka para nelayan merayakan musim penangkapan ikan tenggiri serta keadaan laut yang tenang.

Maras sendiri berarti memotong, dan *taun* berarti tahun. Makna dari nama ini adalah semua penduduk meninggalkan tahun yang lampau dengan ucapan syukur dan memohon untuk semua yang baik di tahun selanjutnya. Peristiwa *Maras Taun* ini, sebenarnya tidak hanya dilakukan oleh masyarakat Selat Nasik saja, namun juga oleh beberapa desa di Pulau Belitung, Pulau Mendanau, dan pulau-pulau kecil lain yang termasuk dalam Kabupaten Belitung. Kendati demikian, perayaan *Maras Taun* di Selat Nasik merupakan perayaan pertama yang dijadikan agenda wisata dan telah didukung oleh pemerintah Provinsi Bangka Belitung.

Rangkaian perayaan *Maras Taun* dapat berlangsung selama tiga hari, dengan hari terakhir sebagai puncak perayaan. Sebelum puncak perayaan, masyarakat yang hadir disuguhi beragam pertunjukan kesenian dari Desa Selat Nasik maupun dari daerah-daerah lainnya. Beragam kesenian seperti Stambul Fajar khas Belitung, Tari Piring khas Minang, dan Teater Dulmuluk dipertontonkan. Selain kesenian tradisional, pentas musik organ tunggal juga turut menambah kemeriahan pesta rakyat ini.

Pada puncak perayaan, acara dibuka dengan lagu dan tari *Maras Taun* yang dibawakan oleh dua belas gadis remaja, yang menggunakan kebaya khas petani perempuan, lengkap dengan topi capingnya. Lagu yang dinyanyikan oleh para remaja ini merupakan lantunan ucapan syukur atas hasil bumi yang mereka dapatkan. Sementara itu, gerak dalam tarian ini menyimbolkan para petani yang bekerja sama saat memanen padi ladang.

Usai tarian dipentaskan, acara dilanjutkan dengan *Kesalan*. *Kesalan* sendiri merupakan haturan doa syukur atas panen yang telah dilewati dan permohonan berkah untuk masa depan, yang dipimpin oleh dua orang tetua adat Selat Nasik. Usai doa dipanjatkan, kedua tetua adat ini menyiramkan air yang telah dicampur dengan daun *Nereuse* dan *Ati-ati*. Penyiraman air ini merupakan simbol untuk membuang kesialan bagi warga desa.

Suasana perayaan *Maras Taun* akan semakin meriah ketika *lepat* (makanan dari beras ladang berwarna merah, yang diisi potongan ikan atau daging), diperebutkan oleh masyarakat. Dalam upacara *Maras Taun*, akan disajikan dua macam *lepat*, yakni sebuah *lepat* berukuran besar dengan berat sekitar 25 kilogram, dan *lepat* berukuran kecil berjumlah 5.000 buah. *Lepat* besar akan dipotong oleh pemimpin setempat ataupun tamu kehormatan, yang kemudian dibagi-bagikan kepada warga setempat.

Pemotongan dan pembagian *lepat* ini merupakan simbol dari seorang pemimpin yang harus melayani warganya. Setelah itu, masyarakat setempat akan berebut untuk mengambil lepat-lepat kecil. Berebut lepat merupakan simbol kegembiraan warga atas hasil panen dan tangkapan ikan yang baik.

Tradisi ini bertujuan untuk mencari keselamatan kampung. Dalam tradisi yang diadakan setiap tahun ini seluruh warga berkumpul di rumah seorang tokoh atau bisa dibilang dukun yang dihormati di seluruh kampung untuk didoakan bersama-sama. Inilah tradisi marastaun yang masih dianggap sakral di negeri Belitung.

Tradisi yang biasanya diadakan setiap

bulan Mei ini diawali dengan sambutan dari dukun yang dianggap tokoh di kampung. Selanjutnya, ritual dilanjutkan dengan doa-doa yang dipimpin oleh sang dukun. Dalam memanjatkan doa, seluruh warga secara khusyuk mengikuti rangkaian doa dan permohonan kepada Tuhan. Setelah doa-doa selesai dipanjatkan, acara diakhiri dengan makan bersama yang dilakukan seluruh warga kampung.

Makan bersama ini dilakukan dengan cara tradisional Belitung yakni makan Bedulang. Setiap warga membentuk lingkaran dan menikmati sajian makanan khas yang hanya ada saat tradisi marastaun yakni berupa Lepat, gula aren cair, ikan, ketan, dan ayam.

Ada yang unik dari tradisi *Maras Taun* yakni sebelum pulang seluruh warga diberikan bedak tepung yang sudah diberikan bacaan-bacaan oleh sang dukun. Bedak tepung ini wajib dipakai di wajah dan seluruh badan guna mendapatkan keselamatan harta benda dan dijauhkan dari segala mara bahaya.

Di Belitung sendiri perayaan tradisi *Maras Taun* biasanya dilakukan selama satu minggu penuh. Perayaan ini selalu diisi dengan hiburan-hiburan tradisional seperti menggelar sandiwara Dul Mulok dan Beripat Beregong, sebuah tradisi adu ketangkasan dua orang pria dengan menggunakan cambuk.

Makan Bedulang Dalam Iringan Gambus

Dalam acara tersebut juga diiringi alat musik gambus. Gambus adalah alat musik tradisional yang umum ditemukan dalam masyarakat Melayu. Alat musik ini dimainkan dengan cara dipetik seperti kecapi atau gitar. Bagian badan gambus berbentuk seperti labu yang dibelah dua dengan tiga hingga 12 senar. Susunan senarnya ada yang berupa senar tunggal dan ada pula yang memiliki senar ganda. Di Nusantara, gambus datang bersama syiar Islam dari Semenanjung Arab. Penggunaan alat musik ini terus berkembang dalam kebudayaan Melayu hingga saat ini. Gambus dapat ditemukan dalam kesenian-kesenian tradisional di berbagai daerah di Sumatera. Beberapa daerah yang diketahui menggunakan alat musik gambus antara lain Aceh, Deli, Belitung, dan Lampung.

Alat musik gambus juga digunakan sebagai hiburan dalam masyarakat Melayu Belitung, antara lain dalam tradisi *makan bedulang*. Sedangkan dalam kesenian masyarakat Melayu Deli, gambus menjadi bagian dari aransemen pengiring tari zapin. Di Lampung, gambus juga digunakan sebagai aransemen dalam berbagai tarian, baik tari tradisional maupun tari kreasi khas Lampung. Gambus juga menjadi instrumen utama dalam musik orkes gambus bersama seruling, biola, gendang, dan tabla yang masih tetap lestari dalam budaya tradisional masyarakat Betawi.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Alfonso, 2014, Jhon, "*Makalah Seni Budaya Belitung*", http://cekouff.blogspot.co.id/2014/01/makalah-seni-budaya-belitung.html,

Belitung Info, 2015 , "*Kebudayaan Masyarakat Belitung*", http://belitunginfo.com/kebudayaan-masyarakat-belitung,

Dudung, 2013, "*Maras Taun Tradisi Budaya Belitung*", http://dudung30.blogspot.co.id/2013/06/ maras-taun-tradisi-budaya-belitung.html,

Belitung Info, 2015 , "*Kebudayaan Masyarakat Belitung*", http://belitunginfo.com/kebudayaan-masyarakat-belitung,

Dudung, 2013, " *Maras Taun Tradisi Budaya Belitung*", http://dudung30.blogspot.co.id/ 2013/06/maras-taun-tradisi-budaya-belitung.html,

Jhon Alfonso, 2014 , "*Makalah Seni Budaya Belitung*", http://cekouff.blogspot.co.id/2014/01/ makalah-seni-budaya-belitung.html,

Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Belitung, Jalan Depati Gegedek No.17, Tanjung Pandan, Belitung.

Makna Gandul

Pesantren sebagaimana dikatakan oleh Abdurrahman Wahid adalah sebuah *sub-culture*. Ia adalah komunitas yang memiliki banyak keunikan berbentuk tradisi yang tidak dijumpai di tempat lain. Salah satu keunikan dalam pesantren adalah *"ngapsahi" "ngesahi"* atau *"maknani" (Ensiklopedi NU, 163)* (Jawa) dan *"ngalogat"* (Yahya, 363) (Sunda), yaitu memberi makna dalam di bagian bawah teks atau kalimat yang terdapat dalam kitab kuning dengan menggunakan huruf pegon jawa. *Ngesahi*, *ngapsahi*, *maknani*, maupun ngalogat merupakan sebuah praktik memberikan arti bahasa Arab yang terkandung dalam sebuah kitab dengan menuliskan terjemahannya tepat di bawah teks Arab dengan menggunakan huruf Arab. Sementara tulisan hasil kegiatan ngesahi, ngapsahi, maknani, ataupun ngalogat ini dinamakan dengan makna gandul. Dinamakan demikian karena bentuk dari tulisan ini menggantung (*nggandul*, jawa) di dalam teks utama.

Melalui proses ini, pemahaman terhadap sebuah teks berbahasa Arab menjadi lebih mudah didapatkan. Pemberian makna dengan cara ini dilakukan kata per kata dan sesuai dengan kedudukannya dalam bahasa Arab (*I'rab*-nya). Dengan demikian, proses pemberian makna ini sedapat mungkin bisa

كيفية المعاني بالإختصار

لطلبة المدارس والمعاهد الدينية

رتبها:

أحمد حفنى رزاق المندورى

طالب معهد هداية المبتدئين الاسلامى

صححها:

الشيخ الحاج محسن غزالى

مدير معهد هداية المبتدئين الإسلامى كراغ رجا تولوغ اكوغ

طبع بمطبعة «الهداية» كلاغبريت

تولوغ اكوغ - حاوى الشرقية

Penerbit Toko Kitab 'AL HIDAYAH'
Jl. Semeru 52 ☎ (0355) 323267 (Depan Pasar Kalangbret) Tulungagung

١	٢	٣	٤	٥	
٣٨	ص	"	مصنف	فڠاراڠ كتاب	قال ص يصلح البيع...
٣٩	شا	"	شاعر	فڠاراڠ شعر	كقوله شا بالباعث...
٤٠	ش	"	شارح	يڠ ملواسكان متن	قوله ش اللفظ اي الصوت المشتمل
٤١	نا	"	ناظم	فڠاراڠ نظم	قال نا ابداء باسم الله...
٤٢	د	"	دعاء	موكا٢ - سموكا	قال أبو بكر د رضي الله عنه
٤٣	اى	"	عطف بيان	تكسى - يائيت	اقسم بالله ابو حفص اى عمر
٤٤	!	"	الله		انه ! يغفر الذنوب
٤٥	م	"	محمد		وعلى اله م وصحبه وسلم
٤٦	شخ	"	شخص		قال شخص لابنه شخ
٤٧	با	"	نسبة	باغصا	قال ابن حجر با الشافعي
٤٨	اه	معها	انتهى	ووس رامفوڠ	اه . ما قاله الشافعي
٤٩	الخ	"	الى اخره	هيڠكا اخرى	السلام عليكم الخ...
٥٠	صم	"	صلى الله عليه وسلم		قال النبي صم النكاح..

أمثلة علامات الرجوع

كراغان: فمفنان مرجع دى اناس لفظ، سداغكان رجوع دى بواهيا.

سفرتي: دخل في الدار صاحبها

sesuai dengan struktur dan gramatika bahasa Arab. Sehingga kesalahan dalam memahami teks asli sangat tipis.

Sejarah Makna Gandul

Sebagaiman dijelaskan di atas, bahwa "makna gandul" adalah hasil kegiatan tulis-menulis yang dilakukan para santri di pesantren dengan membubuhkan makna di bawah teks aslinya (Arab) yang dinamakan dengan istilah *ngesahi*, *ngapsahi*, *maknani*, atau *ngalogat*. Dengan demikian menilik sejarah makna gandul sama halnya dengan menilik sejarah aktivitas *ngesahi*.

Sejauh ini diskusi mengenai asal usul tradisi makna gandul serta siapa penggagas pertama tradisi ini masih menjadi perdebatan. Sebagian kalangan mengatakan bahwa tradisi makna gandul pertama kali dipelopori oleh Raden Rahmat alias Sunan Ampel. Sebagai pendiri pesantren Ampel Denta, menurut pendapat ini, Sunan Ampel telah mengajarkan kitab dengan menggunakan makna gandul. Sementara menurut Iip Dzulkifli Yahya, apabila merujuk pada keberadaan sebuah sekolah agama di Jawa Barat, pesantren Quro di Pura Karawang, yang didirikan oleh Syekh Hasanuddin pada awal abad ke-15 maka bisa jadi bukan warisan dari Ampel. Menurutnya, bukanlah hal yang mustahil bila Syekh Hasanuddin alias Syekh Quro inilah perintis tradisi *ngalogat* (makna gandul) sebagai media pengajaran kitab-kitab berbahasa Arab kepada masyarakat setempat. (lihat *Pegon*)

Praktik *Ngesahi, Ngapsahi, Maknani, Ngalogat:* Ngesahi sebagai sebuah tradisi khas pesantren

Cara *ngesahi* ini sama dengan penulisan dalam huruf Arab, dari kanan ke kiri. Salah satu fungsinya adalah untuk memudahkan para santri dalam memahami teks sumber (bahasa Arab). Sebab, ngesahi bukan menerjemahkan teks sumber secara bebas. Ia justru sangat rigid. Struktur dan kedudukan kalimat bahasa Arab yang terdapat dalam teks sumber juga diberi makna. Misalnya, *Mubtada* dimaknai dengan *utawi* (jawa) atau *ari* (sunda), *khabar* dengan *iku* (jawa) atau *eta* (sunda). Hal ini membuktikan bahwa proses *ngesahi* sangat rinci dan detail. Ia bukan hanya proses menerjemah dari bahasa sumber (Arab) tapi juga memberikan penjelasan tentang *tarkib* atau susunan gramatikal sebuah kalimat.

Untuk dapat memahami bagaimana cara kerja dan praktik makna gandul ini dapat diperhatikan dalam contoh berikut:

1. Contoh makna gandul berbentuk jumlah *fi'liyyah* (Kata Kerja):

   Dharaba Zaidun Amran

   Dalam makna gandul bahasa Jawa kalimat tersebut dibaca: (*Dharaba*) *wis nabok* , *sopo* (Zaidun) *zaid*, (Amran) *ing Amar.*

   Lafadz *dharaba* dalam kalimat tersebut adalah berbentuk *fiil madhi* (sebuah pekerjaan yang telah lampau), oleh karena itu dalam makna gandul diberi makna *wis nabok* (telah memukul). Sedangkan lafadz Zaidun adalah *fa'il* (pelaku atau subyek), dalam makna gandul di atas diberi tanda (sopo/siapa) sebagai penunjuk bahwa kata itu adalah *fa'il*. Dan Amran dalam tata bahasa Arab adalah *maf'ulun bih* (obyek). Sehingga makna gandulnya adalah *ing* (terhadap).

   Kalimat di atas dalam bahasa Indonesia diterjemah menjadi Zaid telah memukul Amar.

2. Contoh makna gandul berbentuk jumlah ismiyyah (kebendaan):

   Zaidun Qaimun

   Dalam makna gandul bahasa Jawa, kalimat tersebut dibaca: (*Zaidun*) *utawi Zaid, iku (Qaimun) ngadeg*.

   Lafadz Zaidun dalam kalimat di atas dalam tata bahasa Arab kedudukannya sebagai *mubtada.* Oleh karena itu dalam makna gandulnya diberi makna *utawi Zaid* (Adapun Zaid). Sedangkan lafadz *qaimun* posisinya sebagai *khabar*. Sehingga makna gandulnya adalah *iku* (*qaimun*), *ngadeg* (berdiri).

Kalimat di atas apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia akan menjadi: Zaid berdiri.

Sementara dalam makna gandul bahasa sunda (*ngalogat* sunda), perubahan serta perbedaan dengan makna gandul jawa sebagaimana contoh di atas hanya terletak dari segi bahasa. Artinya, pada titik ini, baik makna gandul jawa maupun ngalogat sunda sebenarnya sama. Yang membedakan hanyalah bahasanya saja. *Utawi* sebagai makna *tarkib mubtada* dalam bahasa Jawa diganti menjadi *ari* dalam bahasa Sunda. *Iku* sebagai makna dari *tarkib khabar* dalam bahasa Jawa, diganti menjadi *eta* dalam bahasa Sunda.

Selain pemberian makna terhadap susunan gramatikal Arab ke dalam bahasa lokal, dalam penulisannya makna gandul juga memiliki rumus yang digunakan untuk mempersingkat dan memangkas waktu agar tidak tertinggal dari kyai yang sedang membacakan kitabnya serta menyiasati dari ruang penulisan dalam kitab yang cukup sempit. Rumus-rumus tersebut seperti huruf *mim* sebagai pengganti dan sekaligus tanda mubtada. Huruf *kha* menunjukkan kedudukan sebagai *khabar*. *Fa'* sebagai *fa'il*. Mim Fa' sebagai *Maf'ul Bihi*, Mim Tha' sebagai tanda *maf'ul mutlaq,* dan seterusnya (lihat dalam gambar)

Di samping rumus-rumus singkatan dari kedudukan atau tarkib seperti di atas, makna gandul juga memiliki rumus lain untuk menyingkat sebuah makna yang kembali kepada kata sebelumnya (dalam bahasa pesantren disebut *marji'*). Hal ini hanya ada dalam kata-kata bahasa Arab yang berbentuk *dhamir* (kata ganti). Dalam penulisan ini, tidak ada standar tetap. Para santri memiliki kreasi sendiri-sendiri. Sebab, yang terpenting dari hal ini di samping mempersingkat waktu juga bisa dibaca sendiri oleh masing-masing santri.

1. **Ari/Utawi/Adapun**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *mubtada.*
2. **Eta/Iku/Adalah**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *khobar*.
3. **Saha/Sopo/Siapa**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *fail/naibul fail* yang berakal.
4. **Naon/Opo/Apa**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *fail/naibul fail* yang tidak berakal
5. **Kana/Ing/Kepada**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *maf'ul bih.*

الأمثلة	المعاني	المشار إليه	محلها	رمز	نمرة
٦	٥	٤	٣	٢	١
مزيدٌ قائمٌ	اتوى - ادافون	مبتداء	فوقها	م	١
بكرٌ خمدرّسٌ	ايكو - اداله	خبر	"	خ	٢
قال فااحمدُ	سفا - سيافا	فاعل عاقل	"	فا	٣
طار فالطيرُ	افا	فاعل غيره	"	ف	٤
خلق نفاالانسانُ ضعيفًا	سفا - سيافا	نائب الفاعل عاقل	"	نفا	٥
رُكِبَ نفالفرسُ للجهادِ	افا	نائب الفاعل غيره	"	نف	٦
ضرب زيدٌ مفعمرًا	اڠ - كڤدا	مفعول به	"	مف	٧
ما انتَ معوزيدًا	سرتانى - بسرتا	مفعول معه	"	مع	٨
قمتُ ملاجلالًا لزيدٍ	كرنا اراهى	مفعول لاجله	"	مل	٩
نصر خالدٌ بكرًا مطنصرًا	كلوان - دڠان	مفعول مطلق	"	مط	١٠
وُلِدَ النبيُّ صلعم ظزيومَ الاثنين	اغدالم - فدا	ظرف زمان	"	ظز	١١
يلعبُ زيدٌ ظمامامَ المسجدِ	اغدالم - دى	ظرف مكان	"	ظم	١٢
حضر احمدُ نالشجاعُ	كاڠ - ياڠ	نعت	"	ن	١٣
اِنَّ الذين صامنوا...	كاڠ - ياڠ	صلة	"	ص	١٤
...مِنَ السماءِ بامِنْ ماءٍ	ڤتانى - ڤتاڤا	بيان	"	با	١٥
ضربتُ انفَ الناقةِ بدزيدًا	روفانى - روفاڤا	بدل	"	بد	١٦
جاء احمدُ حاراكبًا	حالى - دالم كادان	حال	"	حا	١٧
شاِن قام احمدُ قام بكرٌ	لامون - جيكا	شرطية	"	ش	١٨

٦	٥	٤	٣	٢	١
اِنْ جاءَ عمرٌ ججاءَ احمدُ	ماڠكا - ماكا	جواب	"	ج	١٩
كلُّ نفسٍ سبما كسبت	سباب	سبابية	"	س	٢٠
..علانهم يؤمنون	كرنا	تعليل	"	ع	٢١
أُحِبُّ العلمَ غولو صعبًا	سيڠان	غاية	"	غ	٢٢
الكتابُ للزيدِ	كدوى - كڤوڽان	لملك	"	ل	٢٣
اعطيتُ الكتابَ مالزيدٍ	ماريڠ - كڤدا	اختصاص	"	ما	٢٤
قام احمدُ مظمالم يكن عمرٌو قائمًا	سلاكيني	مصدرية ظرفية	"	مظ	٢٥
طابَ زيدٌ تمنفسًا	افانى - افاڤا	تمييز	"	تم	٢٦
الرجلُ خيرٌ معمن المرأةِ	تيمباڠ	مفضل عليه	تحتها	مع	٢٧
رأيتُ جالمسلمين	فيرا٢ - ببرافا	جمع	"	ج	٢٨
نفما جاءَ احمدُ	اورا - تيداك	نفي	"	نف	٢٩
ولا نهتقل لهما اُفٍّ	اجا - جاڠان	نهي	"	نه	٣٠
فلا اثمَ خعليهِ	ايكو موجود	خبر مطلق	"	خ م	٣١
...بما بين السماءِ	باراڠ	غير عاقل	"	ب	٣٢
فاعلم انّه لا اله الا الله	كلاكوان . انو	ضمير الشأن	"	ث	٣٣
ظننتُ ىلزيدٌ قائمٌ	يكتى . تنتو	لام ابتداء	"	ى	٣٤
سفلعلهم يرجعون	سوفيا . سأمتى	لعل تأكيد	"	سف	٣٥
فلمّا سما اتاهم	سماڠسان . كتيكا	شرطية	"	سما	٣٦
وان مصتصوموا خيرٌ لكم	اوليهى	مصدر	"	مص	٣٧

6. **Kalayan/Kalawan/Dengan**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *maf'ul muthlaq*.
7. **Dina/Ingdalem/Di**, digunakan untuk menunjukan kalimat yang berkedudukan sebagai *dharaf zaman*.

Sedangkan dalam hal penulisan "makna gandul," para santri biasanya menggunakan pena yang runcing (ada yang terbuat dari bambu maupun besi) dan juga tinta cina. Pena yang runcing (disebut pentul alias bolpen tutul) agar mendapatkan tulisan yang tipis sehingga tidak melebar dan meluber ke teks asli serta bisa terbaca di antara baris-baris teks kitab kuning yang rata-rata ditulis dalam ukuran satu spasi. Sementara tinta cina (sebagian pesantren mengistilahkannya dengan tinta bak) yang digunakan sebagai medium penulisan makna gandul ini dianggap lebih awet dan bertahan cukup lama. Sebagai wadah dari tinta ini, para santri menggunakan wadah yang terbuat dari besi atau sebuah wadah bekas yang terbuat dari plastik seperti balsem.

Sebagian santri (bisa jadi mayoritas) sekarang lebih suka dengan penggunaan *ballpoint* sebagai pengganti dari *pentul*. Meski demikian, tidak semua ballpoint digunakan oleh para santri. Biasanya mereka menggunakan ballpoint yang tintanya tidak meluber dan tipis.

٣ الترغيب والترهيب

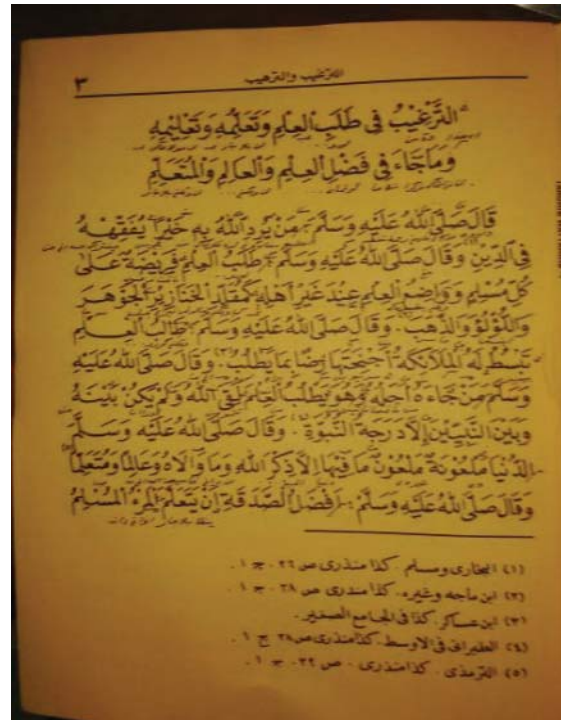
الترغيب في طلب العلم وتعلمه وتعليمه
وما جاء في فضل العلم والعالم والمتعلم

قال صلى الله عليه وسلم: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. وقال صلى الله عليه وسلم: طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب. وقال صلى الله عليه وسلم: طالب العلم تبسط له الملائكة أجنحتها رضا بما يطلب. وقال صلى الله عليه وسلم: من جاءه أجله وهو يطلب العلم لقي الله ولم يكن بينه وبين النبيين إلا درجة النبوة. وقال صلى الله عليه وسلم: الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالما ومتعلما. وقال صلى الله عليه وسلم: أفضل الصدقة أن يتعلم المرء المسلم

(١) البخاري ومسلم. كذا منذري ص ٢٦ ج ١.
(٢) ابن ماجه وغيره. كذا منذري ص ٢٨ ج ١.
(٣) ابن عساكر. كذا في الجامع الصغير.
(٤) الطبراني في الأوسط. كذا منذري ص ٢٨ ج ١.
(٥) الترمذي. كذا منذري ص ٢٢ ج ١.

gambar kitab "pethuk"

Perkembangan Makna Gandul: Produksi Kitab

Sampai saat ini, praktik pemberian makna gandul terhadap kitab kuning masih berlangsung di pesantren-pesantren salaf (tradisional). Bahkan beberapa pesantren seperti pondok pesantren hidayatul mubtadiin Lirboyo Kediri, mewajibkan para santrinya untuk memberikan makna gandul di setiap kitab yang dipelajarinya. Untuk mengawasi praktik "makna gandul" ini dilakukan oleh para santrinya, pesantren lirboyo Kediri menjadikan salah satu syarat mengikuti ujian ganjil maupun genap semesternya. Di setiap menjelang ujian semester diadakan ujian "tam-taman" koreksian kitab. Hal ini dilakukan untuk mengoreksi kitab-kitab milik para santri apakah semua kitab yang dipelajari mereka sudah penuh dengan makna gandul atau belum. Bila penuh maka para santri akan mendapatkan salah satu syarat mengikuti ujian. Bila tidak, maka harus mengikuti ujian ulang serta diwajibkan menyetorkan kitab dan dikoreksi kembali.

Dalam memenuhi keperluan komunitas masyarakat pesantren terhadap kitab kuning dengan makna gandul, beberapa pesantren mulai menerbitkan kitab-kitab yang dikaji di pesantren lengkap dengan makna gandulnya. Sejumlah pesantren di Kediri seperti Pesantren Petuk dan Kwagean Pare Kediri mulai memproduksi kitab-kitab dengan makna pesantren. Penggandaan kitab dengan makna gandul ini kemudian dipasarkan di sejumlah toko di pesantren-pesantren di Jawa dan luar Jawa. Selain produksi di dalam pesantren sendiri, terdapat sejumlah penerbit yang juga turut memproduksi kitab makna gandul ini. Seperti penerbit Menara Kudus, Penerbit Bungkul Indah Surabaya, dan lain sebagainya.

Kitab-kitab yang dijual lengkap dengan "makna gandul"nya ini kemudian terkenal dengan sebutan "Kitab Petuk". Nama ini

merujuk pada pesantren Pethuk Kediri yang merupakan salah satu pesantren yang memproduksi kitab kuning lengkap dengan makna gandulnya. Proses penerbitan kitab petuk ini dimuali dengan penulisan makna oleh santri-santri senior yang tulisannya bagus. Mereka bertugas mencatat semua makna yang dibacakan oleh Kiainya. Setelah selesai pemaknaannya, lalu hasilnya diselaraskan lagi dengan isi kitab. Setelah dikoreksi berulang-ulang maka kitab ini siap diproduksi secara massal.

Menurut KH. Yasin Asymuni, pengasuh Pondok Pesantren Petuk yang sering memimpin proses pemaknaan kitab kuning, dengan penggunaan kitab petuk maka kitab kuning akan lebih mudah dipahami oleh para pembacanya. Waktu belajar para santri juga menjadi lebih efektif. Menurutnya, selama ini target kurikulum pesantren sering tidak tercapai karena para santri terlalu lama mempelajari kitab kuning yang rumit.

Meski demikian, sejumlah pesantren ada yang melarang menggunakan kitab ini bagi para santrinya. Para santri tetap diharuskan mengikuti pengajian dan memberikan makna gandul dengan tulisannya sendiri. Hal ini konon agar tetap mendapatkan keberkahan. Memang, pada dasarnya kitab petuk ini hanya diperuntukkan bagi para santri yang telah lulus dan dianggap telah mampu membaca kitab kuning tanpa makna. Jadi, kitab petuk ini hanya dijadikan sebag*ai "muqabalah"* atau perbandingan dari kitab yang telah diberikan makna gundul milik para santri sendiri. Meski demikian, kitab petuk ini juga tidak mudah dibaca bagi mereka yang tidak pernah mengenyam pendidikan di pesantren.

Dari sini terlihat dengan jelas bahwa proses pemberian makna gandul masih banyak dilakukan di sejumlah pesantren. Hal ini membuktikan bahwa tradisi makna gandul masih lestari di tengah gempuran arus modernisasi.

Kontribusi Makna Gandul Merawat Bahasa Lokal

Makna gandul kiranya memiliki peranan yang cukup penting sebagai salah satu cara melestarikan bahasa Arab Pegon yang kini posisinya tergantikan dengan aksara latin. Pada titik ini aksara pegon dan makna gandul berkait kelindan. Dan pesantren adalah tempat persemaian keduanya. Hal ini menunjukkan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional masih setia merawat tradisi lokal ini dengan baik.

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

IIP D Yahya, "*Ngalogat di Pesantren Sunda Menghadirkan yang dimangkirkan*." Dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia,*

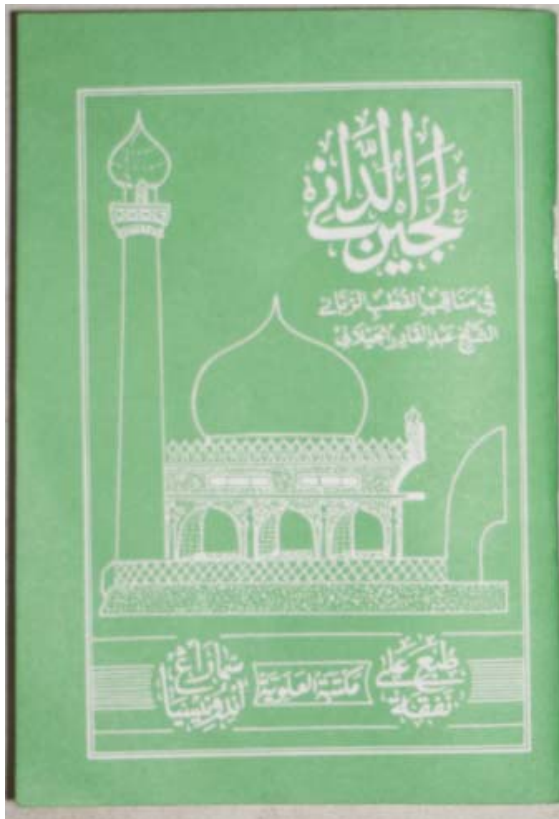
Manaqiban

Tradisi Manaqiban begitu populer di sebagian masyarakat Islam di Nusantara, terutama dalam kalangan umat Islam tradisional atau di kalangan kultur pesantren. Selain memiliki aspek seremonial dan mistikal, *Manaqiban* juga merupakan modal sosial dan kultural. Hal ini ditunjukkan dengan adanya prosesi khusus yang melibatkan relasi sosial dan kultural baik berupa bacaan-bacaan khusus dan rentetan kegiatan yang di dalamnya sarat nilai-nilai spiritual.

Hingga sekarang tradisi *manaqiban* masih hidup dan berlangsung dalam kehidupan masyarakat Islam Nusantara meskipun seiring dengan perkembangan sosial, ilmu pengetahuan dan teknologi mengalami pergeseran pola, namun tetap masih ada substansi yang sama. Lebih-lebih setelah terjadinya fenomena Islamophopia dalam media, sebagai dampak dari gerakan sosial Islamis atau fundamentalis, maka tradisi ritual kolektif semacam *manaqiban* akan memupuk kepekaan perasaan dan pengalaman atas kompleksitas kehidupan sosial sehingga tumbuh rasa saling pengertian dan juga keterbukaan. Dalam konteks inilah tradisi *manaqiban* menjadi tetap penting untuk dipahami lebih mendalam baik oleh orang dalam sendiri (*insider*) maupun orang luar komunitas (*outsider*).

Pelacakan Istilah *Manaqiban*

Kata *manaqiban* berasal dari kata bahasa Arab '*manaqib*' ditambah akhiran –an, yang merupakan jamak dari kata *manqobah* yang berarti beberapa kebaikan atau keindahan. Bisa juga bermakna sifat yang baik, etika dan moral (Fadeli dan Subhan, 2007: 131). Dalam Kamus *Al Munawwir* (hlm. 1451) dicontohkan *faakhrojahu bilmanaqib*, diartikan berlomba-lomba dalam kebaikan. Kamus *Al-Munjid* (hlm. 829) menjelaskan *manaqibul al insan ma'urifa bihi minal khishali al hamidah wal akhlaqi al jamilah* , *manaqib* seseorang adalah apa yang diketahui dari orang tersebut terkait kepribadiannya yang terpuji dan akhlaknya yang mulia. Secara khusus *manaqib* juga bisa diartikan riwayat hidup atau biografi seorang tokoh teladan seperti para nabi, *tabi'in*, *tabi'ittabi'in*, *waliyyullah* dan *ulama'* (Tim Nurul Huda, 1996: 2). Dengan pengertian tersebut berarti pula bahwa *manaqib* merupakan bagian dari sejarah atau *tarikh*, di dalamnya menyangkut peristiwa masa lalu yang benar adanya (*z|i haqqin haqqahu)* dan terdapat sejumlah keteladanan berbagai perilaku yang baik untuk diambil pelajaran (Musthofa, 1952: i).

Namun dalam perkembangan berikutnya kata "*manaqib*" sudah menjadi istilah populer, sebagai bagian dari terminologi khas dari Islam nusantara. Di kalangan *nahdhiyyin*, yakni warga *ahlisunnah wal jama'ah* (aswaja) yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama (NU), *manaqib* adalah sebuah buku yang berisi kisah, sejarah dan biografi Syekh Abdul Qodir Jilani. Beliau adalah Sayyid Abu Muhammad Abdul Qodir Jilani dilahirkan di Jilani, Irak, pada tanggal 1 bulan *Romad}on*, tahun 470 Hijriyah (versi lain 471 Hijriyah), bertepatan dengan 1077 Masehi. Beliau wafat pada tanggal 11 Rabi'ul Akhir tahun 561 Hijriyah bertepatan dengan 1166 Masehi, pada usia 91 tahun. Beliau dikebumikan di Bagdad, Irak (*Manaqib*, bagian 1). Maka setiap tanggal 11 Rabi'ul Akhir di berbagai penjuru nusantara, umat

Kitab Induk Manaqib yang menjadi salah satu rujukan utama Manaqib Syekh Abdul Qodir Jilani di Nusantara
Koleksi Nur Said

Islam aswaja banyak yang menyelenggarakan *haul*, peringatan wafat Syekh Abdul Qodir Jilani dengan berbagai acara pengajian dan pembacaan *manaqib* sebagai puncaknya.

Seputar Kitab *manaqib* dan Keteladanan Syekh Abdul Qodir Jilani

Kitab *manaqib* Syekh Abdul Qodir Jilani yang berkembang di nusantara cukup beragam. Hal itu tergantung pada pemberi *ijāzah* atau seorang guru yang memiliki sanad keilmuan dalam menjalankan ritual pembacaan *manaqib*.

Kitab-kitab *Manaqib* Syekh Abdul Qadir Jilani yang banyak beredar di nusantara pada umumnya disusun oleh penulis-penulis Indonesia sendiri yang *maraji'* (sumber rujukan) dari kitab-kitab berbahasa Arab yang dipandang *mu'tabar*, terutama kitab *Lujainud-Dani* karangan Sayyid Syaikh Ja'far bin Hasan al Barzanzy yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, aksara Pegon. Sebagian lagi ditulis memakai bahasa Indonesia dengan aksara Latin dengan dikombinasi bahasa aslinya yaitu bahasa Arab.

Kitab-kitab tersebut seperti kitab *Annurul al Burhani,* terjemahan *Manaqib* Syekh Abdul Qadir Jilani memakai bahasa Jawa dengan aksara pegon, disusun oleh Abi Luthfi Al Hakim Muslih bin Abdurrahman, Mranggen, Demak, Jawa Tengah. *Jawahirul Ma'ani*, dilengkapi *kaifiyah* dan penjelasan faedah dengan bahasa Jawa, aksara Pegon, disusun oleh Syaikh KH. Ahmad Jauhari Umar, Tanggulangin, Kejayan, Pasuruan, Jawa Timur. Ada juga dalam bentuk *Buku Pelajaran Nurul Huda seri 1 sampai 6 Yayasan Nurul Huda,* memakai bahasa Indonesia yang disusun oleh KH. Machmudi dan Tim Yayasan Nurul Huda, Keleng Kelet, Jepara, Jawa Tengah. Ada juga dalam bentuk *Penjelasan Manqobah* (Kisah tentang keshalehan dan keutamaan ilmu) dari Syekh Abdul Qodir Jilani yang disadur dari *Tafrikhul Khothir fi Manaqibisy Syaikh Abdul Qodir* dan kitab *'Uqudul Laili fi Manaqibil Jaili* seperti dilakukan di Pondok Pesantren Suryalaya, Jawa Barat, di bawah asuhan KH. A. Shohibulwafa Tadjul Arifin yang dikenal dengan Abah Anom semasa hidupnya.

Seluruh kitab-kitab *manaqib* tersebut, berisi berbagai kisah keteladanan antara lain berupa keteladanan perilaku moral (akhlak mulia), kedalaman ilmu dan berbagai kejadian keluarbiasaan (*khawariqul'adah)* yang dipercaya sebagai "*karamah*" (kekeramatan) dari Syekh Abdul Qadir Jilani. Secara lebih rinci beberapa *manqobah* dalam *manaqib* Syekh Abdul Qadir Jilani antara lain:

1) *Manqobah* pertama: Menerangkan tentang nasab keturunan Syekh Abdul Qodir Jaelani.
2) *Manqobah* kedua: Beberapa macam tanda kemuliaan pada waktu Syaikh Abdul Qodir dilahirkan.
3) *Manqobah* ketiga : Kecerdasan Syekh Abdul Qodir dalam waktu menuntut ilmu.
4) *Manqobah* keempat : Kepribadian dan budi pekerti Syekh Abdul Qodir.
5) *Manqobah* kelima : Pakaian Syekh Abdul Qodir dan ujian yang beliau terima.

6) *Manqobah* keenam : Syekh Abdul Qodir bersama Nabi Khidhir di Iraq.
7) *Manqobah* ketujuh : Kebiasaan Syekh Abdul Qodir setiap malam digunakan untuk ibadah sholat dan dzikir.
8) *Manqobah* kedelapan : Berlaku benar dan jujur adalah pandangan hidup Syekh Abdul Qodir.
9) *Manqobah* kesembilan: Syekh Abdul Qodir untuk pertama kalinya memberikan ceramah pengajian di hadapan para ulama Baghdad.
10) *Manqobah* kesepuluh : Para ulama Baghdad berkumpul di madrasah Syekh Abdul Qodir dengan membawa masalah yang berbeda.
11) *Manqobah* kesebelas : Telapak kaki Nabi Muhammad Saw. memijak pundak Syekh Abdul Qodir pada malam Mi'raj.
12) *Manqobah* kedua belas: Para wali menyaksikan peringkat ketinggian Syekh Abdul Qodir.
13) *Manqobah* ketiga belas: Kerusakan orang-orang yang menyebut Syekh Abdul Qodir tanpa berwudlu.
14) *Manqobah* keempat belas : Orang yang membaca hadiah bertawasul kepada Syekh Abdul Qodir akan hasil maksudnya.
15) *Manqobah* kelima belas: Nama Syekh Abdul Qodir seperti *ismu al a'z}om*
16) *Manqobah* keenam belas: Syekh Abdul Qodir menghidupkan orang yang sudah mati dalam kubur.
17) *Manqobah* ketujuh belas : Syekh Abdul Qodir merebut ruh dari *malakul maut*.
18) *Manqobah* kedelapan belas: Berkat karomah Syekh Abdul Qodir bayi perempuan menjadi bayi laki-laki.
19) *Manqobah* kesembilan belas : Diselamatkannya orang yang fasiq karena menjawab Syekh Abdul Qodir kepada malaikat Munkar Nakir.
20) *Manqobah* kedua puluh : Seekor burung pipit terbang di atas kepala Syekh Abdul Qodir, lalu jatuh dan mati.
21) *Manqobah* kedua puluh satu : Syekh Abdul Qodir mengusap burung elang yang terputus kepalanya dan terbang kembali.
22) *Manqobah* kedua puluh dua : Syekh Abdul Qodir tiap tahun membebaskan hamba sahaya dari perbudakan, serta nilai busana.
23) *Manqobah* yang kedua puluh tiga : Syekh Abdul Qodir menerima makanan yang turun dari langit.
24) *Manqobah* keduapuluh empat : Masyarakat yang menderita penyakit tho'un/kolera sembuh dengan rumput dan air madrasah Syekh Abdul Qodir.
25) *Manqobah* kedua puluh lima : Tulang belulang ayam hidup kembali berkat karomah Syekh Abdul Qodir.
26) *Manqobah* kedua puluh enam: Anjing penjaga istal (kandang kuda) Syekh Abdul Qodir membunuh seekor harimau.
27) *Manqobah* kedua puluh tujuh : Syekh Abdul Qodir membeli empat puluh ekor kuda untuk cadangan obat orang sakit.
28) *Manqobah* kedua puluh delapan : Jin dan syetan di bawah kekuasaan Syekh Abdul Qodir.
29) *Manqobah* kedua puluh sembilan : Mengampuninya raja jin kepada orang yang telah membunuh anaknya.
30) *Manqobah* ketiga puluh : Berkat karomah Syekh Abdul Qodir bisa menolak gangguan jin dan orang jahat.
31) *Manqobah* ketiga puluh satu : Syekh Abdul Qodir berziarah ke makam Rosululloh Saw dan mencium tangan beliau.
32) *Manqobah* ketiga puluh dua: Syekh Abdul Qodir berbuka puasa di rumah murid-muridnya pada satu waktu yang bersamaan.
33) *Manqobah* ketigapuluh tiga : Menyelamatkan seorang perempuan muridnya syekh abdul qodir dari khianatnya seorang lelaki fasik.

34) *Manqobah* ketiga puluh empat: Syekh Abdul Qodir memberikan pertolongan kepada seorang wali yang telah dilepas pangkat kewaliannya.

35) *Manqobah* ketigapuluh lima : Syekh Ahmad Kanji menjadi murid Syekh Abdul Qodir atas petunjuk gurunya.

36) *Manqobah* ketiga puluh enam : Syekh Ahmad Kanji menjunjung kayu bakar diatas kepalanya.

37) *Manqobah* ketiga puluh tujuh : Berkat do'a Syekh Abdul Qodir seorang perempuan mempunyai tujuh anak laki-laki.

38) *Manqobah* ketiga puluh delapan : Syekh Abdul Qodir menyelamatkan muridnya dari siksaan malaikat Munkar dan Nakir.

39) *Manqobah* ketigapuluh sembilan : Setiap datang tahun baru tahun itu memberi tahu kepada Syekh Abdul Qodir peristiwa yang akan terjadi pada tahun ini.

40) *Manqobah* keempat puluh : Syekh Abdul Qodir diberi buku, daftar untuk mencatat murid-muridnya sampai hari kiamat.

Kitab Manaqib Jawahirul Ma'ani, Pegangan Tradisi Manaqiban di Pasuruan Jawa Timur dan sekitarnya
Gambar 3 (Koleksi Nur Said)

41) *Manqobah* Keempatpuluh satu: Salah seorang murid Syekh Abdul Qodir tidak merasa lapar dan haus setelah menghisap jari tangan Syekh Abdul Qodir.

42) *Manqobah* Keempat puluh dua : Syekh Son'ani karena tidak taat kepada Syekh Abdul Qodir nasibnya menjadi penggembala babi.

43) *Manqobah* Keempat puluh tiga Syekh Abdul Qodir duduk di atas sejadah melayang-layang di atas sungai Dajlah.

44) *Manqobah* Keempat puluh empat : Berkat syafa'at Syekh Abdul Qodir, wali yang *mardud* (ditolak) dapat diterima kembali menjadi wali *maqbul* (diterima).

45) *Manqobah* keempat puluh lima: Syekh Abdul Qodir menyelamatkan muridnya dari api dunia dan akhirat.

46) *Manqobah* keempat puluh enam : Keberadaan, perwujudan, Syekh Abdul Qodir adalah wujud Nabi Muhammad Saw.

47) *Manqobah* keempat puluh tujuh: Syekh Abdul Qodir tak tergoda oleh tipu daya syetan.

48) *Manqobah* keempat puluh delapan : Syekh Abdul Qodir menampar dan mengusir syetan.

49) *Manqobah* keempat puluh sembilan : Raja Baghdad memberi hadiah uang kepada Syekh Abdul Qodir, uang itu berubah menjadi darah.

50) *Manqobah* keempat kelima puluh: Syekh Abdul Qodir diminta memberikan buah apel oleh Raja Baghdad bukan pada musim berbuah.

51) *Manqobah* kelima puluh satu : Wasiat Syekh Abdul Qodir kepada putranya Abdul Rozak.

52) *Manqobah* kelima puluh dua; Keutamaan praktek sholat hajat dan tawasul kepada Syekh Abdul Qodir.

53) *Manqobah* kelima puluh tiga: Tanda-tanda keistimewaan Syekh Abdul Qodir ketiaka menjelang wafat wafat.

54) *Manqobah* kelima puluh empat: Syekh

Suasana Manaqiban Suryalaya Kuno, Tasikmalaya, Jawa Barat
Gambar 4 (Sumber: suryalaya.com)

Abdul Qodir bertemu dengan wali pembimbing Syekh Hamad wali besar pada zamannya beliau.

55) *Manqobah* Kelima Puluh Lima : Syekh Abdul Qodir dengan latihan-latihan rohaninya.

56) *Manqobah* kelima puluh enam: Syekh Abdul Qodir tekun dan istiqomah membaca wirid asmul husna dan asmuun Nabi serta jiwa sosialnya yang tinggi.

57) *Manqobah* kelima puluh tujuh : Syekh Naqsyabandi menerima *talqin z|ikir Ismuz|z|at* dari Syekh Abdul Qodir yang telah wafat jauh sebelumnya (Fafirruuilalloh, 2016).

Dari beberapa *manqobah* yang penuh dengan kemuliaan dan keluarbiasaan tersebut mencerminkan keluhuran akhlak dan pancaran Cahaya Ilahi yang melekat pada diri Syekh Abdul Qodir yang dikenal sebagai pendiri *Thariqah Qadiriyyah* yang dikenal luwes. Salah satu keluwesannya adalah bahwa murid yang sudah mencapai derajat gurunya (*mursyid*) dianggap sudah mandiri sebagai Syekh bisa langsung menjadikan Allah sebagai walinya. Dalam hal ini seorang *mursyid* boleh memodifikasi atau memadukan dengan aliran *thariqah* lain yang dianggap cocok sebagaimana terbentuknya *Thariqah Qadiriyyah Naqsabandiyyah* yang banyak diikuti oleh jama'ah *manaqib* dari berbagai kota di Indonesia.

Hal ini bisa dicermati dari jama'ah *manaqib* yang berpusat di Pondok Pesantren *Futuhiyyah* Mranggen Demak, dengan perintisnya Rama KH. Muslih Abdurrahman; juga di Pondok Pesantren *Yanbu'ul Qur'an* Kudus, Jawa Tengah dengan tokoh sentralnya Rama KH. M. Arwani Amin serta Pondok Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat dibawah bimbingan Abah Anom.

Thariqah Qadiriyyah Naqsabandiyyah merupakan perpaduan dari dua buah *thariqah* (tarekat) besar, yaitu *Thariqah Qadiriyyah* dan *Thariqah Naqsabandiyyah*. Pendiri tarekat ini adalah seorang Sufi Syekh besar Masjid Al-Haram di Makkah al-Mukarramah bernama Syaikh Ahmad Khatib Ibn Abd. Ghaffar al-Sambasi al-Jawi (w.1878 M.). Beliau adalah seorang ulama besar dari Indonesia yang tinggal sampai akhir hayatnya di Makkah. Syaikh Ahmad Khatib adalah *Mursyid* dari

Thariqah Qadiriyyah dan juga sebagai *Mursyid* atas *Thariqah Naqsabandiyyah*. Sebagai seorang *Mursyid Thariqah Qadiriyyah*, beliau memiliki kewenangan untuk memodifikasi atas *thariqah* yang dipimpinnyan, maka beliau menggabungkan inti ajaran kedua tarekat tersebut, yaitu *Thariqah Qadiriyah* dan *Thariqah Naqsabandiyah* dan mengajarkannya kepada murid-muridnya terutama dari Indonesia yang berkembang hingga sekarang.

Sejarah dan Keberlansungan *Manaqiban*

Kalau dicermati betul *manaqib* dalam pengertian kisah, sejarah atau biografi sosok-sosok panutan sudah ada sejak Nabi Muhammad Saw lahir, selama hidup maupun setelah wafat. Bahkan *manaqiban* terkait kisah-kisah teladan juga banyak disinggung dalam Al Qur'an dan Hadis. Misalnya saja *manaqib* Maryam, *Ashhabul Kahfi, Zulqornain*, Abu Bakar as-Sidiq, Umar bin Khatab, Ali bin Abi Thalib, dan juga para Walisongo di Jawa termasuk Syekh 'Abdul Qodir Jilani. Karya *manaqib* seperti itu mengalami perkembangan yang cukup dinamik yang sebagian memang telah dikisahkan dalam Al Qur'an, namun sebagian yang lain memang belum tertulis (QS. Al-Mu'min: 78; An Nisa': 164).

Untuk yang belum tertulis atau belum terdokumentasi tugas generasi penerus Islam nusantara segera bangkit bergerak mengadakan penelitian sejarah, baik dari sumber al-Qur'an, Hadis atau juga sumber-sumber lain yang dapat dipercaya sehaingga terlahir berbagai kitab *manaqib* berbagai tokoh teladan yang darinya bisa diambil pelajaran dan hikmahnya.

Khusus *manaqib* Syekh Abdul Qodir Jilani yang berkembang di nusantara memang memiliki sejarah tersendiri yang sangat erat kaitannya dengan jejak sufisme Jawa pada periode kewalian (Walisongo) sejak abad XV-XVI. Dalam sejarahnya Walisongo telah berperan sebagai agen perubahan yang unik di Jawa sehingga mampu mengawinkan aspek spiritual yang sakral dengan aspek sekuler yang profan dalam menyemaikan Islam di Jawa dalam bentuk sufisme Islam Jawa. Islam sufistik adalah Islam pertama yang berpengaruh di Indonesia bahkan hingga sekarang (Mas'ud, 2004: 64-65; Said, 2010: 54; Shihab, 2004). Tanpa sufisme, Islam tidak akan pernah menjadi "Agama Jawa" atau sufisme Islam Jawa dengan cirinya antara lain dominasi sifatnya yang sarat dengan nilai-nilai toleransi dan akomodatif terhadap tradisi Jawa yang antara lain mewujud tradisi *manaqiban* yang berkembang hingga sekarang.

Seperti di singgung di atas bahwa *thariqah Qadiriyyah Naqsabandiyyah* yang banyak diikuti oleh jamaah *manaqib* berkembang di nusantara pada pertengahan abad XIX, tepatnya dibawa oleh Syaikh Ahmad Khatib Ibn Abd. Ghaffar al-Sambasi al-Jawi yang wafat tahun 1878 M. Maka diduga kuat tradisi *manaqiban* juga berkembang sejak tahun itu, meskipun *manaqib* itu sendiri sudah ada jauh sebelumnya.

Dalam perkembangan sejak akhir abad XX dan awal abad XXI tradisi *manaqiban* mengalami dinamika yang cukup menarik. Dari segi penyelenggaraannya, paling tidak dapat dikelompokkan menjadi 3 (tiga) pola unik:

1) *Manaqiban* Berbasis Kekeluargaan (MBK)

   Pola MBK ini biasanya diselenggarakan untuk memenuhi kepentingan individu atau keluarga ketika sedang memiliki hajat tertentu, misalnya mau mendirikan rumah, khitanan, pernikahan atau berbagai hajat lain yang bersifat mendesak. Dalam pelaksanaannya terkadang dilakukan dengan menggabungkan dalam bentuk *nazar* (janji seseorang kepada Allah untuk melakukan sesuatu hal jika apa yang diharapkan terpenuhi atau terkabulkan). Hal ini seperti sering dilakukan sebagian umat Islam dalam momen ziarah ke makam Kangjeng Sunan Muria Kudus atau ziarah para *auliya* yang lainnya.

   Figur kunci sebagai agen penguatan tradisi dalam MBK adalah para kiai kampung atau kiai langgar/masjid yang sudah mendapatkan *ijazah manaqib* dari dari kiai-kyai sepuh atau mursyid yang memiliki sanad keilmuan. Figur kunci kelompok

MIBK ini terkadang juga dari kepala keluarga sendiri yang kebetulan sudah mendapatkan *ijazah manaqib*. Sementara pesertanya adalah para anggota keluarga yang sedang memiliki hajat (*nduwe gawe*) dengan mengundang sejumlah kerabat atau tetangga dekat yang biasanya terdiri dari sekitar 5 sampai 10 orang untuk kelompok kecil atau 10 sampai 20 orang ukuran keluarga besar. Pesertanya bisa dari kaum laki-laki maupun kaum perempuan, masing-masing yang memiliki waktu boleh mengikuti sesuai kesepatan keluarga.

Bermacam-macam hajat yang sering didahului dengan *Manaqiban* antara lain: khitanan, pernikahan, membangun rumah (*mbuka pandeman*), ulih-ulihan (menempati rumah baru), memiliki kendaraan baru, menempati kios/ pertokoan baru, *selametan weton* (hari lahir) seseorang, mengawali awal pendidikan dan kegiatan lain yang diharapkan membawa kebaikan.

2) *Manaqiban* Berbasis Pesantren (MBP)

Pola ini biasanya berkembang di pesantren yang dikelola oleh kyai yang memiliki kewenangan memberi *ijazah* dan atau *mursyid*. Beberapa kyai yang menjadikan pondok pesantrennya sebagai pusat pengembangan dan penyebaran ritual *manaqiban* biasanya memiliki karya kitab karangan khas baik berupa penerjemahan atau penjelasan (*syarah*) kitab *manaqib* yang secara khusus diperuntukkan kepada para anggota jamaahnya. Misalnya kitab *Jauharul Ma'ani*, disusun oleh Syaikh KH. Ahmad Jauhari Umar, dengan Pondok Pesantren *Darus Salam* Tanggulangin, Kejayan, Pasuruan, Jawa Timur sebagai pusat dan kedudukan guru atau mursyidnya. Ada juga kitab *Annurul al Burhani* karangan Abi Luthfi Al Hakim Muslih bin Abdurrahman, Mranggen, Demak, Jawa Tengah dengan Pondok Pesantren Futuhiyyah sebagai sentral pemberian *ijazah* dan kegiatan jamaah. Sementara di Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, Jawa Barat dengan tokoh

Jama'ah Manaqiban K.H. Ahmad Asrori Utsman Al-Ishaqi, Kedinding, Surabaya
Gambar 7 (Sumber: google.com)

utamanya adalah Abah Anom atau KH.A. Shohibulwafa Tadjul Arifin secara terinci menjelaskan 57 (lima puluh tujuh) *manqobah* (kisah tentang keshalehan dan keutamaan ilmu) dari Syekh Abdul Qodir Jilani dengan merujuk dari beberapa kitab menggunakan bahasa Indonesia dan juga bahasa Sunda.

Legitimasi karya-karya berupa kitab terjemahan atau penjelasan (*syarah*) dari *manaqib* Syekh Abdul Qodir al-Jilany didukung dengan sanad keilmuan yang jelas menjadi daya tarik tersendiri bagi jamaah *manaqib* di tiga pesantren tersebut. Namun faktor utamanya adalah kebesaran dan kharisma guru/*mursyid* di masing-masing pesantren seperti KH Muslih Abdurrahman, Mranggen, Demak; K.H. Ahmad Asrori Utsman Al-Ishaqi, Kedinding, Surabaya; KH. Ahmad Jauhari Umar, Pasuruan; KH. A. Shohibulwafa Tadjul Arifin atau yang terkenal dengan Abah Anom, Tasikmalaya dan tokoh-tokoh lainnya. Beberapa hal itulah yang antara lain menjadi faktor pengiring berkembangnya jama'ah *manaqib* hingga jutaan jamaah dari berbagai propinsi di Indonesia dan juga dari manca negara.

3) *Manaqiban* Berbasis Jam'iyyah (MBJ)

Pola ini berkembang diawali dengan adanya figur kunci seorang guru atau pembina

utama yang memiliki pengalaman spiritual tingkat tinggi sebagai cikal bakal berdirinya Jam'iyyah Manaqib. Hal ini sebagaimana dialami oleh KH. Machmudi di Keleng Kelet, Jepara yang awalnya mendalami dan mengamalkan bacaan *manaqib* sejak tahun 1993 dan dirasakan besar karomahnya. Suatu saat ketiak menunaikan ibadah haji tahun 1995, sempat bermimpi bebera kali ditemui Syekh Abdul Qodir Jilani sejak di tanah suci hingga bahkan hingga kembali ke tanah air. Dengan pertimbangan pengikutnya semakin banyak dan dari berbagai daerah akhirnya tahun 1996, mendirikan Yayasan Jam'iyyah Manaqib Nurul Huda (JMNH). Strategi pengembangannya adalah dengan membentuk kelompok di berbagai kota bahkan hingga manca negara.

Setiap kelompok terdiri dari 15 sampai 20 orang boleh dari kalangan muslimin maupun muslimat. Masing-masing kelompok disebut kelompok Nurul Huda (NH). Di seluruh Indonesia ada seribu lebih kelompok NH atau terdiri dari NH1, NH2, NH3 dan seterusnya hingga seribu lebih.

Secara nasional Jam'iyyah Manaqib NH menyelenggarakan *mu'tamar* setiap lima tahun sekali dan setahun sekali menyelenggarakan pertemuan dengan pembina utama (*tawajjuhan*) yang bertempat di kota tertentu secara bergantian.

Sisi lain dari pola MBJ adalah, setiap kelompok NH bukan sekedar menjalankan pertemuan rutin ritual *manaqiban*, tetapi juga ada pendampingan dan pendalaman materi berhubungan dengan tasawuf yang dipimpin langsung oleh pembina kelompok. Disamping itu juga disediakan modul atau buku pelajaran seri satu hingga enam yang dapat dijadikan sebagai sumber materi belajar (mengaji).

Untuk memudahkan pendalaman dan penyerapan materi JMNU juga menggunakan pendekatan syi'iran yang berisi materi terkait tasawuf dan nilai-nilai utama dalam JMNU. Pada intinya orientasi materi yang dikembangkan dalam JMNI ada 3 (tiga) sebagaimana disampaikan dalam syi'iran Nurul Huda:

"Jam'iyyah Manaqib Nurul Huda iku # Kang diamalake kabeh ana telu

Maca tahlil, maca manāqib kanthi saestu # Maiz}ah h}asanah amalan kang kaping telu"

(Jam'iyah *Manaqib Nurul Huda itu* # Yang diamalkan semua ada tiga

(1) Membaca tahlil, (2) membaca Manaqib dengan sungguh# (3) Nasehat utama itu amalan yang ketiga)

Tempat pertemuan *selapanan* (35 hari) sekali diselenggarakan di rumah masing-masing anggota NH secara bergantian. Setiap kali putaran selesai, semua rumah anggota sudah ditempati, maka Pembina Utama yakni KH Macmudi biasanya hadir langsung dalam forum pertemuan kelompok. Kepentigannya adalah disamping untuk membangun silaturrahim dan kedekatan emosional, juga memberikan bimbingan secara langsung kepada anggota kelompok termasuk dalam merespon berbagai masalah anggota NH. Dalam hal ini, setiap kelompok NH disamping memiliki fungsi solutif atas permasalahan hidup umat, cinta kepada *waliyyullah* dan *taqarrub ila Allah* juga memiliki nilai-nilia pendidikan tasawuf yang lebih sistematis dan terarah.

Prosesi Ritual *Manaqiban*

Sebelum ritual *manaqiban* diselenggarakan ada persyaratan khsuus yang harus dipenuhi.

Peserta Muktamar Jam'iyyah Manaqib Nurul Huda asuhan KH. Machmudi Jepara, Jawa Tengah
Gambar 8 (Sumber: google.com)

Setiap jamaah dianjurkan dalam keadaan suci lahir maupun batin, bebas dari najis dan berwudlu. Bersaaan dengan itu, sejumlah sarana pelengkap juga dipersiapkan antara lain: (1) nasi, diutamakan nasi *uduk* kuning; (2) ingkung ayam jago 1 (satu) ekor; (3) satu kendi atau botol air putih; (4) bunga sembilan jenis; (5) empat cawik (cawan) bubur merah putih; (6) dua *lirang* pisang raja (Versi JMNU).

Dalam menjalankan proses ritual *manaqiban* masing-masing jamaah *manaqib*, terkadang memang ada sedikit perbedaan. Hal ini sesuai petunjuk guru, pembina utama atau mursyid. Namun pada umumnya prosesi *Manaqiban* meliputi acara pokok antara lain: (1) Pembukanaan (*iftitahul majlis*) yang diawali dengan pembacaan Surat *Al Fatihah.* (2) Pembacaan *hadhrah* atau *tawas}s}ul* yang dilanjutkan tahlil dan doanya. Sebagian ada yang diselingi dengan pembacaan *tanbih* (peringatan) dan pembacaan *manqobah* (kisah tentang keshalehan dan keutamaan ilmu) Syekh Abdul Qodir Jilani. (3) Pembacaan *Manaqib* yang dipimpin oleh sesepuh jamaah; (4) Istirahat (5) *Mauidzah Hasanah* (pengajian); (6) Pesan-pesan dari anggota jamaah; (7) do'a penutup.

Namun untuk ritual *manaqiban* yang diselenggarakan oleh individu atau keluarga tertentu karena memiliki hajat tertentu, maka biasasanya proses acara lebih simpel. Sebelum upacara *manaqiban* dimulai terlebih dahulu diberi penjelasan terkait maksud diselenggarakan *manaqiban* oleh orang yang ditunjuk sebegai juru bicara mewakili tuan rumah dan sekaligus sebagai pembawa acara.

Acara diawali dengan pembacaan surat *Al Fatihah* yang ditujukan pahalanya kepada Nabi Muhammad SAW, para nabi dan rasul, para syuhada, para wali, ulama dan kaum muslimin, muslimin yang sudah wafat. Pahala bacaan surat *Al Fatihah* juga secara khusus dihadiahkan kepada orang tua, leluhur dan sanak saudara yang sudah meninggal dimana data nama-namanya sudah dipersiapkan lebih awal oleh tuan rumah. Begitu pembacaan surat *Al Fatihah* selesai secara berjamaah, maka dilanjutkan pembacaan *Manaqib* oleh salah seorang yang ditunjuk, biasanya diberikan kepada kyai kampung atau *modin* (bagian kesejahteraan rakyat) dari aparat desa.

Di tengah proses pembacaan *Manaqib,* setiap kali nama Syekh Abdu Qodir Jilani disebut, maka jamaah *Manaqib* yang hadir menjawab dengan bacaan *Al Fatihah* atau membaca doa *radliyallahu anhu* (semoga Allah mencurahkan *rida* kepadanya). Selama bacaan *Manaqib* dibacakan sebagian jamaah juga ada yang terus membaca shalawat kepada Nabi Muhammad Saw. Ada juga yang membaca *zikir* "*lailaha illah, Muhammadurrasulullah, Syaikh Abdul Qodir waliyyullah*" (tiada Tuhan selalin Allah, Nabi Muhammad adalah utusan Allah, Syaikh Abdul Qodir wali Allah).

Pada bagian penutupan bacaan *Manaqib* biasanya dilanjutkan dengan doa *istigoshah* yang isinya berupa *tawashshul* melalui Syaikh Abdul Qodir Jilani dalam mengantarkan doa-doa khusus kepada Allah Swt. Para jamaah *Manaqib* ini memiliki keyakinan teologis dalam bahwa bertawasul kepada *waliyullah* sebagaimana kepada Syaikh Abdul Qodir Jilani adalah dianjurkan dan tidak bertentangan dengan akidah Islam Kalaupun ini tergolong bagian dari *bid'ah*, namun tergolong *bid'ah mahmudah* atau *bid'ah* yang membawa berkah (Muslih, 2013: 83).

Apalagi begitu prosesi *manaqiban* selesai beberapa sarana manaqiban seperti nasi, bubur, ingkung ayam berikut air berkah yang bertabur doa juga dibagikan kepada jama'ah dan tetangga sebelah sebagai wujud sedekah dan syukur kepada Sang Maha Rahmah. Dengan *manaqiban*, Islam justru terasa lebih indah.

***Manaqiban*, Jalan Cinta Insan Beriman**

Semarak *manaqiban* di kalangan umat Islam nusantara ini, tidak menunjukkan bahwa itu sebagai tujuan hidup. *Manaqiban* hanyalah sebagai bagian dari alat atau media dalam menempuh jalan cinta kepada Yang Maha Rahmah dengan mencintai para kekasihnya (*waliyyullah*).

Meskipun dalam upacara manaqiban ada perlengkapan yang disiapkan, namun

itu tidaklah baku. Yang lebih utama perlu diperhatikan adalah memperkuat *robithoh* (ikatan batin) kepada Guru atau Mursyidnya. Di sampung itu di tengah *manaqiban* para jamaah mengkondisikan situasi dan kondisi agar tetap tenang dan fokus sebagaimana sedang wukuf dalam ibadah haji. Wukuf adalah diam penuh kesadaran untuk mengaktifkan kepekaan 7 (tujuh) indra dari anggota badan sekaligus, yaitu; (1) telinga tidak mendengarkan suara kecuali suara dari bacaan-bacaan yang dibacakan dalam *manaqib*; (2) mata dipejamkan untuk membantu bisa fokus; (3) keluar dan masuk nafas hidung diiringi dengan *zikir khofi*; (4) mulut tidak bersuara, kecuali ketika sedang membacakan bacaan-bacaan dalam *manaqib*; (5) tangan tidak memegang kecuali alat-alat *manaqib*; (6) perut tidak diisi oleh makanan atau minuman ketika *manaqib* sedang dibaca; (7) kaki dalam posisi diam, baik dengan duduk ataupun berdiri.

Diamnya tujuh indra seperti di atas masih didukung dengan kesadaran batin yakni yang paling utama adalah hati yang harus dalam ber*tawajuh* (berdzikir kepada Allah swt). Melalui olah batin dengan penuh "diam" dan keheningan tersebut diyakini akan menjadikan *manaqib* bisa berfungsi sebagai 3 (tiga) alat sekaligus yaitu: (1) alat untuk menebus dosa; (2) alat untuk menerima dan mengumpulkan kucuran Rohmat Allah swt.; (3) Alat untuk menghasilkan suatu berkah dan jalan keluar bagi berbagai masalah (Fafirruuilalloh, 2016).

Hal ini juga disadari secara ekplisit dalam panduan *manaqib* Nurul Huda (NH) Jepara diantara tujuan *manaqiban* adalah antara lain: (1) memupuk rasa cinta kepada *z|urriyyah* Nabi Saw.; (2) Memperkuat cinta kepada para *salihin* (orang-orang shaleh) dan para *auliya*; (3) Memperoleh berkah dan syafa'at dari Syekh Abdul Qodir Jilani; (4) Bertawasul kepada Syekh Abdul Qodir Jilani hanya karena Allah semata; (5) Ada juga sebagian orang yang menjalankan ritual *manaqib* untuk memenuhi *nazar* karena Allah.

Sementara dalam kitab *Manaqib Jauharul Ma'ani* disebutkan secara eksplisit paling tidak ada 20 (dua puluh) *faedah 'az}imah (*manfaat agung) dari bacaan *manaqib* dengan beberapa tambahan bacaan tertentu. Antara lain bisa mendapatkan *'ilmu ladunni*, keluasan rezeki, dagangan menjadi laris, cepat tercapai hajat pembangunan, banyak murid, kanuragan, cepat memperoleh jodoh dan lainnya (Umar, tt: 34-36).

Dari beberapa uraian di atas dapat dipahami bahwa tradisi *manaqiban* sebagai bagian dari warisan budaya Islam nusantara tereproduksi dalam relasi sosial dan kontestasi tanda budaya yang dibalut dalam kesadaran keislaman yang kuat sehingga di dalamnya sarat dengan modal sosial, kultural dan sekaligus modal spiritual.

Kekayaan modal sosial dalam tradisi *manaqiban* dapat dicermati adanya rasa saling percaya *(trust)*, *tepo sliro* (toleransi), dan tolong menolong (kooperasi). Maka adanya kesadaran untuk mengundang sanak saudara dan tetangga sebelah dalam *manaqiban* adalah wujud *nguwongke* (menghargai) sebagai bagian penting dalam kehidupan sosial. Yang menarik ketika prosesi *manaqiban* selesai juga ada ruang untuk ramah tamah, makan bersama yang diselingi berbagai cerita hidup untuk saling memperkaya pengalaman. Pengalaman adalah guru yang terbaik. Suasana seperti itu hanya bisa ditemukan dalam relasi sosial yang dialogis sebagaimana dalam tradisi *manaqiban*.

Kekayaan modal kultural dapat dicermati dalam berbagai sarana *manaqiban* yang disiapkan seperti nasi kuning, ingkung ayam jago yang masih utuh, empat bubur merah putih, satu kendi air putih dan warna-warni sembilan bunga, semua itu adalah bagian dari bahasa simbol yang sarat makna. Simbol dan ungkapan dalam tradisi Jawa Islam adalah manifestasi pikiran, kehendak dan rasa Jawa yang halus. Maka ada istilah *Wong Jawa Nggone Semu*, yang bermakna bahwa orang Jawa dalam memandang realitas tak hanya menampilkan *wadhag* (kasat mata), namun penuh dengan isyarat atau sasmita (Endaswara, 2016: 24).

Hal ini juga berlaku dalam memahami modal kultural dalam media ritual *manaqiban.* Nasi yang ditampilkan dalam *manaqiban* diupayakan harus kuning. Warna kuning adalah simbol kemakmuran sebagaimana para

petani ketika padi sudah menguning akan melahirkan kebahagiaan karena sebentar lagi akan panen.

Demikian juga adanya bubur merah putih sebagai wujud simbol keberanian (merah) dalam membela yang benar (putih). Dalam keadaan apapun hidup harus dilalui penuh dengan keberanian, optimisme selagi dilalui dengan jalan yang benar. Ibarat pepatah Jawa, *becik ketitik ala ketara* (yang baik dikenang, yang buruk jelas dipandang).

Sedangkan penggunaaan pisang raja dalam sarana *manaqiban* adalah wujud penegasan bahwa dalam tradisi *manaqiban* Syekh Abdul Qadir Jilani adalah rajanya para wali sehingga dikenal dengal *Sulthanul Auliya,* yang tentu memiliki kelebihan dan keistimewaan di antara para wali Allah yang lain sehingga jamaah *manaqib* diharapkan semakin semangat dalam meneladaninya. Hal ini termasuk dalam meneladani para Walisongo yang telah berjasa mengenalkan Islam di tanah Jawa. Maka adanya bunga sembilan macam (*kembang sangang werno*) adalah sebagai simbol pengingat peran Walisongo sebagai *auliyaillah* yang harus dingat dan senantiasa didoakan kerana perannya dalam Islamisasi Jawa dengan penuh ramah dan damai.

Sementara penyedian air kendi atau wadah yang tanpa tutup ketika pembacaan *manaqib* berlangsung diharapkan bacaan-bacaan *kalimah thayyibah* bisa dengan mudah menyerap dalam air itu. Di mana ada air di situ ada kehidupan. Maka air perlu dirawat antara lain dengan tetap selalu ingat asal sumber air adalah dari bumi (tanah) yang diwujudkan dengan kendi yang terbuat dari tanah. Penggunaan media air juga wujud *tafa'ulan* (mengikuti perbuatan), ketika suatu ketika Syekh Abdul Qodir, warganya banyak terjangkit wabah penyakit *tho'un*/ kolera sehingga ratusan ribu orang yang meninggal dunia. Berkat karomahnya, air yang berasal dari madrasahnya bisa sebagai sarana penyembuhan berbagai penyakit waktu itu. Maka menyediakan air dalam ritual *manaqib* sebagai wujud *tabarrukan* agar bisa menjadi media penyembuh dari segala macam penyakit bagi yang meminumnya.

Terkait sajian ingkung ayam jago yang masih utuh, hal ini tak lepas dari kisah dalam *manaqib* yang termasuk paling kontroversial karena ini bagian dari keluarbiasan. Diceritakan suatu ketika Syekh Abdul Qadir Jilani pernah "menghidupkan" tulang-belulang ayam atas izin Allah. Begitu ayam hidup ternyata ayam tersebut langsung berzikir mengucapkan: *"Lailaha illallah, Muhammadurrasulullah, Syekh Abdul Qadir waliyyullah"* (Tiada Tuhan selain Allah, Nabi Muhammad adalah utusan Allah, Syekh Abdul Qadir wali Allah*)* (Hasan Al Barzanzy, tt: 23).

Peristiwa seperti di atas kalau dilihat dengan paradigma sain maupun paradigma filsafat tentu akan tertolak. Namun dalam epistemologi ilmu disamping ada paradigma sain yang mengedepankan kriteria rasional empiris dan paradigma filsafat dengan kriterianya adalah rasional murni. Maka paridigma mistik dengan kriteria kepekaan rasa, iman, logis dan kadang empiris lebih cocok dalam mencermati peristiwa itu (Tafsir, 2004: 11).

Pengalaman Syekh Abdul Qadir menghidupkan tulang-tulang ayam mati menjadi hidup kembali atas ijin Allah dalam paradigma mistik termasuk logis meskipun tidak rasional. Harus dibedakan antara logis dan rasional. Sesuatu yang rasional itu sesuai hukum alam. Rasionalitas ternyata begitu sempit hanya dibatasi oleh kesesuainnya dengan hukum alam yang empirik. Misalnya tulang belulang ayam yang remuk bisa hidup kembali itu tidak rasional, namun dalam paradigma mistik, peristiwa itu bisa saja terjadi karena persoalan hidup dan mati itu atas kehendak dari Sang Maha Menghidupkan yaitu Allah Swt. Kalau Allah menghendaki tulang-tulang ayam itu hidup kembali itu masuk akal (logis). Logis itu melampoi rasional, karena termasuk logis adalah sesuatu yang masuk akal meskipun dalam obyek abstrak supra rasional. Maka metode yang cocok untuk memahami fenomena tersebut dengan menggunakan metode intuisi atau dalam istilah epietemologi mistik disebut akal *mustafad* atau *qalb* atau *zauq* (Tafsir, 2004: 12-13). Maka dengan paradigma mistik, berbagai

kejadian keluarbiasaan (*khawariqul'adah)* yang dialami oleh Syekh Abdul Qadir menjadi bagian dari pengetahuan yang bisa diterima dalam epistemologi ilmu.

Adanya ingkung ayam jago dalam ritual *manaqiban* mengingatkan akan kisah luar biasa tentang "ayam berdzikir", sehingga kepada jama'ah *manaqib* agar tak henti-hentinya selalu mengingat Allah (*zikrullah*) baik dalam hati, pikiran maupun tindakan. Ingkung ayam jago sebagai wujud penghormatan yang tinggi kepada tamu antara lian dengan suguhan yang terbaik apalagi dan sekaligus wujud cinta kepada *auliya* Allah yang ramah kepada kehidupan. Salah satu tanda cinta adalah mempersembahkan yang terbaik.

Disamping modal sosial dan modal spiritral, ritual *manaqib* yang paling menonjol adalah sarat dengan nilai-nilai spiritual menuju *ma'rifat* kepada Allah. Seperti ditegaskan di awal, *manaqiban* bukanlah tujuan tetapi sebagai sarana atau alat, yaitu alat untuk menebus dosa dengan mencintai para kekasih Allah dan juga sebagai upaya mendapatkan kucuran Rohmat Allah swt dengan berwasilah kepada orang-orang yang jelas-jelas menjadi kekasih Allah. Mengambil *i'tibar* (pelajaran) atas kehidupan para wali Allah adalah anjuran Islam dan semua itu adalah sebagai upaya menempuh jalan cinta sejati kepada Allah Swt yang dalam tasawuf disebut dengan *ma'rifatullah.* Maka tak berlebihan kalau dikatakan bahwa ritual *manaqiban* adalah bagian dari jalan cinta bagi insan-insan beriman.

[Nur Said]

Sumber Bacaan

Abi Luthfi Al Hakim wa Hanif Muslih bin Abdurrahman*, Annurul al Burhani, fi Tarjamati Al Lujaini al Dani fi Zikri Nubzati min Manaqibi al Syekh Abdil Qadir al Jilani*. (Juz 1). Semarang: Thoha Putra.

Abi Luthfi Al Hakim wa Hanif Muslih bin Abdurrahman*, Annurul al Burhani, fi Tarjamati Al Lujaini al Dani fi Zikri Nubz|ati min Manaqibi al Syekh Abdil Qadir al Jilani*. (Juz 2). Semarang: Thoha Putra.

Abi Luthfi Al Hakim wa Hanif Muslih bin Abdurrahman*, Yawaqitu al Asani fi Manaqibi al Syaikhi Abdil Qadir al Jilani*. (Juz 1). Semarang: Thoha Putra.

Endraswara, Suwardi, Prof. Dr., (2016). *Falsafah Hidup Jawa, Menggali Kebijakan dari Intisari Filsafat Jawa*. Yogyakarta: Cakrawala.

Fafirruuilallah, (2016). "Manaqiban", dalam http://fafirruuilalloh.com/blog/2016/11/01/manaqiban-pengertian-manaqib/ (diakses 1 Desember 2016).

Machmudi, KH. dan tim, (1998). *Buku Pelajaran Nurul Huda ke-2 Yayasan Nurul Huda,* Jepara: Nurul Huda.

Mas'ud, Abdurrahman, (2004). *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKIS, 2004.

Hanif, Muhammad, KH. (2013). *Bid'ah Membawa Berkah,* Semarang: Ar-Ridha (Thoga Putra).

Musthofa, Bisri. (1952), *Tarikhul Auliya, Tarikh Wali Sanga,* Kudus: Menara Kudus.

Said, Nur. (2005). *Jejak Perjuangan Sunan Kudus dalam Membangun Karakter Bangsa.* Bandung: Brillian Media Utama.

Shihab, Alwi. (2001). *Islam Sufistik; IslamPertama dan Pengaruhnya hingga kini di Indonesia,* Bandung: Mizan.

Tafsir, Ahmad. (2004). *Filsafat Ilmu, Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan.* Bandung: Rosda.

Umar, Ahmad Jauhari, Al Syekh, Al Hajj. (tt). *Jawahirul Ma'ani fi Manaqibi al Syekh Abdil Qadir al Jilani Radiyallahu Anhu,* Pasuruan: PP Darussalam.

Yayasan Jam'iyyah Manaqib Nurul Huda. (1998). *Kitabul Manakib Lujainuddani fi Manaqibi Sayyidi al Syekh Abdil Qadir al-Jilani,* Jepara: Nurul Huda.

Manganan

Manganan adalah kegiatan berkumpul yang digelar di sebuah tempat di desa yang dianggap paling baik atau sakral. Mulai dari sendang yang memiliki pohon besar dengan air yang melimpah, di area pemakaman leluhur yang dituakan atau dan tak jarang "Manganan" juga digelar di balai desa atau rumah Ketua Kampung, seorang Kamituwo atau di rumah Kepala desa setempat.

Istilah yang serupa dengan tradisi "manganan" adalah sedekah bumi. Di Cirebon, "tradisi sedekah bumi" juga dilangsungkan di tempat-tempat tertentu. Biasanya kepala desa dan perangkat desa lainnya mengkoordinir acara tersebut. Pada intinya, acara "manganan" adalah sebuah tradisi yang berkembang dan bertahan di masyarakat dengan tujuan memperoleh keselamatan (selametan). Adapun ragam dan proses ritual atau penamaannya berbeda antar satu daerah dengan daerah lainnya, diantaranya Botram di Sunda, Bajamba di Minangkabau dan Bukittinggi, ada juga yang menggunakan dengan istilah munjung, biasanya untuk tukar menukar makanan yang kemudian dimakan bersama.

Pada hakikatnya, masyarakat memaknai tradisi manganan dengan memandang status sosial seseorang dalam memabawa makanan ke acara manganan. Orang yang memiliki status sosial yang tinggi mewujudkan makanan tersebut dengan lauk-pauk yang mencerminkan kondisi ekonomi dirinya. Meski demikian, jika dilihat dari fakta yang ada di lapangan, status sosial ini tidak menjadi sekat yang memberi jarak antara status sosial yang tinggi dan status sosial di bawahnya. Buktinya, mereka tidak memiliki rasa iri atau perasaan ragu atau malu dengan apa yang dibawa oleh orang lain. (Okyana R Siregar & FX Sri Sadewo, Kearifan Lokal Tradisi Manganan dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Desa Sugihwaras, 2013: 202)

Prosesi pertama, adalah dengan menggelar tahlil, ngaji dan doa bersama yang dipimpin sorang ulama setempat. Sementara penduduk desa yang laki-laki melakukan prosesi ngaji dan doa bersama, penduduk perempuan, mulai ibu-ibu, nenek-nek dan para remajanya berdatangan, dengan membawa bakul berisi jajan dan makanan.

Acara ngaji dan doa bersama diikuti dengan sangat khidmat mereka tertata rapi memanjang dengan saling berhadapan. Penduduk wanita terus berdatangan dengan membawa jajan dan makanan khas desa. Jajan dan makanan di keluarkan dari bakul ibu-ibu. Dikelompokkan pada jenis makanan yang sama, digelar di atas daun pisang untuk kemudian dibagi lagi dengan rata.

Do'a adalah ritual penting dalam tradisi "manganan" perahu yang menyimbolkan keberadaan Islam, hal ini dikarenakan do'a yang dilakukan adalah do'a Islami yakni memanjtakan puja syukur kepada Allah. Dipimpin oleh tokoh agama masyarakat desa Panyuran. Berdo'a kepada Allah sebagai bentuk ucapan syukur atas nikmat yang diberikan dari hasil laut serta sebagai bentuk permintaan kepada Nya untuk diberikan kemudahan dalam mencari rejeki. (DS Utami, Upacara Ritual Sunan Andong Willis di Desa Panyuran, skripsi UIN SBY, 2016, h.70)

Setelah melakukan doa secara bersama-sama kemudian mereka melakukan tradisi makan bersama dengan guyub. Mereka memakan dari hasil makanan yang

dikumpulkan bersama kemudian dimakan secara bersama-sama pula.

Di daerah Tuban Jawa Timur, tepatnya di desa Gesikharjo, upacara “manganan” dilakukan setiap hari Senin Kliwon bulan Maulid pada setiap tahun. Jadi patokannya bukan tanggal tetapi hari sekaligus pasarannya. Pelaksanaan ritual “manganan,” dengan demikian bergantung kepada hari yang bertepatan dalam bulan Mulud tersebut. Tidak diketahui secara pasti, siapa yang memulai menggunakan hari itu untuk upacara manganan, tetapi hal itu telah dilakukan secara turun temurun. (Nur Syam, hal. 208)

Dahulu, acara manganan dilakukan disertai dengan *sindiran* pada malam hari. Semenjak tahun 1980-an tradisi mengundang sindir (*tayuban*) dihilangkan dan diganti dengan pengajian. Hari Ahad malam Senin Kliwon di halaman kompleks Masjid Ibrahim Asmaraqandi telah disiapkan tempat pengajian umum dalam rangkaian manganan. Kiai Maimun Jakfar dari Bojonegoro sengaja diundang untuk memberikan siraman rohani pada pengajian tersebut. Beliau mendeskripsikan siraman rohani pada pengajian tersebut. Beliau mendeskripsikan perlunya mendoakan orang tua yang telah meninggal. *Sopone wong sing ora seneng ndungakno marang wong sing wis mati, sesuk yen mati ora bakal didungakno wong sing sik urip*, artinya, siapa pun yang tidak suka mendoakan orang yang telah mati, nanti ketika dia mati, maka tidak akan didoakan oleh orang lain. (Nur Syam, hal. 209)

Dalam upacara manganan tak ada hingar bingar festival yang bernuansa dan dikonstruksi oleh kaum elit. Oleh karena itu, tradisi manganan berbeda dengan tradisi lain seperti haul yang lebih sering hanya dikhususkan sebagai bagian dari acara orang elit. Tradisi ini hanya khusus dihadiri oleh orang lokal, tokoh lokal dengan kesederhanaan khas pedesaan. Upacara manganan meskipun tidak bisa dilepaskan dengan tradisi orang besar berupa wasilah kepada para awliya (wali-wali) dan Nabi, akan tetapi pada hakikatnya ditujukan kepada masyarakat desa- terutama yang telah meninggal- dengan harapan akan memperoleh ampunan dan kebahagiaan di alam kubur dan akhirat. (Nur Syam, hal. 206)

Para Ibu Yang Sibuk Tengah Mempersiapkan Jajanan Sedekah Bumi.
Courtesy : http://blokbojonegoro.com

Nilai-Nilai Filosofis dan Sosiologis Tradisi Manganan

Tradisi manganan bukan hanya tradisi yang diwariskan dari leluhur yang tanpa nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalamnya. Justru dalam tradisi ini terdapat nilai-nilai filosofis. *Pertama*, membangun ikatan emosional dengan alam sekitar. Warga desa yang melakukan tradisi manganan ini tengah mewujudkan ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT atas karunia hasil panen yang melimpah. *Kedua*, menghargai lingkungan. Hal ini didasarkan pada rasa takut akan dampak perusakan terhadap lingkungan yang akan berdampak pada hasil panen yang tidak sesuai harapan. Mereka berharap agar hasil panen ke depan lebih baik dan melimpah. (Okyana R Siregar & FX Sri Sadewo, Kearifan Lokal Tradisi Manganan dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Desa Sugihwaras, 2013: 206)

Selain nilai filosofis, manganan juga memiliki nilai-nilai sosiologis (kemasyarakatan). Pertama, membangun kebersamaan. Tradisi manganan mampu membangun kebersamaan masyarakat dari segala lapisan. Bila tradisi ini dilakukan oleh para petani, maka tradisi manganan dapat menambah informasi mengenai dunia pertanian melalui acara manganan. Selain para petani, tradisi manganan juga diikuti oleh masyarakat non petani. Pedangang misalnya. Acara manganan dapat mempertemukan semua kelompok masyarakat dengan berbagai jenis pekerjaan. Kedua, berbagi. Sebagaimana diketahui, acara manganan ini mereka saling membawa makanan dari rumah kemudian membagikannya kepada yang lain. Lalu mereka juga menerima hasil bawaan orang lain yang juga turut dikumpulkan dalam acara manganan. Apapun yang mereka terima tetaplah menunjukkan rasa kebahagiaan. Bukan perasaan menggerutu terhadap makanan tersebut karena mereka merasa kemampuan orang berbeda dalam mewujudkan makanan untuk ditukarkan dalam acara manganan. (Okyana R Siregar & FX Sri Sadewo, Kearifan Lokal Tradisi Manganan dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Desa Sugihwaras, 2013: 208)

[Saifuddin Jazuli]

Sumber Bacaan

Okyana R Siregar & FX Sri Sadewo, *Kearifan Lokal Tradisi Manganan dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Desa Sugihwaras*, 2013

Nur Syam, *Islam Pesisir*, Jogjakarta: LKiS, 2005

http://www.eastjavatraveler.com/limpah-ruah-manganan/

Mbangun Nikah

Di Betahwalang, sebuah desa di kabupaten Demak, masyarakatnya memiliki sebuah tradisi unik terkait masalah perceraian yang dikenal dengan nama *"mbangun nikah"*. Dalam praktiknya, tradisi *mbangun nikah* di desa ini mempunyai dua makna. Pertama bahwa *mbangun nikah* itu dilakukan apabila dalam kehidupan rumah tangga terjadi ketidak harmonisan, perselisihan dan sering terjadi pertikaian yang terus menerus sehingga mengakibatkan suami mengucapkan kata talak kepada istrinya. Untuk kembali kepada isterinya, berbeda dengan ketentuan dalam fiqh Islam, suami harus melakukan *mbangun nikah* dengan akad baru. Kedua, *mbangun nikah* dilakukan apabila pada saat terjadi pernikahan antara pasangan calon suami istri tersebut, hari *pasaran* antara calon pasangan suami istri kurang baik atau rizkinya kurang lancar.

Walaupun dibedakan dalam pemaknaannya, namun dalam pelaksanaan tradisi *mbangun nikah*, baik dalam pemaknaan yang pertama dan yang kedua, adalah sama persis dengan pelaksanaan nikah pada umumnya, yang mana rukun-rukunnya harus terpenuhi semuanya seperti yang ada dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Istilah lain untuk menyebut *mbangun nikah* adalah istilah *nganyar-nganari nikah* yang berarti memperbarui nikah. Dalam kamus Jawa-Indonesia kata "bangun" mempunyai arti membangun, memperbaiki, sementara "nikah" mempunyai arti kawin atau menikah. Apabila kata tersebut dirangkai secara bahasa, *mbangun nikah* mempunyai makna memperbaiki nikah atau membangun nikah. Dalam masyarakat desa Betahwalang *mbagun nikah* dipahami sebagai melakukan akad baru antara suami isteri bukan karena adanya hal-hal yang merusak pernikahan sebelumnya tapi karena faktor lain yang mempengaruhinya seperti perselisihan dalam rumah tangga.

Dalam bahasa fikih *mbangun nikah* sering disebut dengan istilah *tajdidun nikah.* Secara etimologi *tajdidun nikah* berasal dari kata *jaddada-yujaddidu-tajdidan* yang artinya memperbaharui atau pembaharuan. Sedangkan *nikah* berasal dari kata *nakaha-yankih}u-nikahan* yang artinya menikah. Jadi secara umum *tajdidun nikah* adalah pembaharuan akad nikah atau mengulang nikah atau menjadi baru lagi.

Mbangun nikah atau *tajdidun nikah}* yang terjadi di masyarakat Desa Betahwalang adalah melakukan akad baru yang dilakukan oleh suami terhadap isteri yang secara syar'i selama nikah atau akad yang pertama masih (belum batal) dan tidak ada hal-hal yang merusak akad sebelumnya atau dengan kata lain seorang suami menikahi lagi isterinya yang sah dengan akad baru sedangkan akad yang sebelumnya tidaklah rusak. Hal inilah yang biasanya dipakai oleh masyarakat Betahwalang dalam hal memperbaharui nikah atau *mbangun nikah*, yang dalam istilah bahasa Jawa disebut dengan *"nganyar-nganyari nikah"*.

Tujuan diadakannya *tajdīdun nikāh}* yaitu yang pertama, untuk memperbaiki atau memperbaharui nikah; kedua, untuk memperoleh kebahagiaan dan keselamatan dalam hidup berumah tangga; ketiga, untuk memperoleh kelapangan rizki dalam rumah tangga; keempat untuk menghindari keturunan mereka yang seterusnya supaya tidak menjadi "anak haram" (menjaga kemurnian dalam berhubungan suami istri).

Dari beberapa penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa dalam tradisi *mbangun*

nikah di desa Betahwalang yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan yang menikah sebenarnya masih memiliki ikatan pernikahan yang sah sebagai suami isteri. Sehingga tujuan dari *mbangun nikah* atau *tajdīdun nikāh}* tidak hanya untuk menghalalkan hubungan kelamin antara keduanya saja, karena secara hukum mereka masih halal dalam melakukan hubungan kelamin, melainkan karena keadaan rumah tangga yang tidak harmonis lagi, sering terjadi kesialan dalam rumah tangganya, rizkinya kurang lancar dan lama belum dikarunia keturunan dalam rumah tangganya. Masyarakat percaya bahwa setelah melakukan *mbangun nikah* kehidupan rumah tangganya akan kembali harmonis dan menjadi lebik baik lagi.

Sejarah tradisi *mbangun nikah* sendiri susah dicari dari mana tradisi itu bermula. Tidak satupun dari masyarakat desa Betahwalang mengetahui dari mana istilah *mbangun nikah* berasal, baik orang yang melakukan tradisi *mbangun nikah*, atau orang yang memberikan anjuran untuk melakukannya, atau orang yang menikahkan lagi. Dalam melakukan *mbangun nikah* sendiri tidak ada batasannya, jadi pasangan suami istri yang pernah melakukan *mbangun nikah* bisa melakukannya lagi, sampai pasangan suami istri tersebut sadar dengan sendirinya.

Terjadinya fenomena tradisi *mbangun nikah* pada masyarakat desa Betahwalang tidak terlepas dari adanya penyebab yang mempengaruhi terlaksananya tradisi tersebut. Berdasarkan pengamatan dan wawancara yang penulis lakukan, ada beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya tradisi *mbangun nikah* ini yaitu:

1. Ketidak harmonisan hubungan suami isteri

   Hubungan suami dan isteri dalam sebuah rumah tangga tidak selamanya berjalan dengan aman, tenteram, bahagia atau pun harmonis, adakalanya terdapat perselisihan-perselisihan, perbedaan pendapat serta permasalahan yang lainnya. Perselisihan kecil maupun besar dan perbedaan pendapat merupakan suatu hal yang lumrah terjadi dalam rumah tangga. Akan tetapi ketika perselisihan-perselisihan dan permasalahan-permasalahan tersebut tidak kunjung dapat diselesaikan, maka perselisihan dan permaslahan tersebut akan menjadi semakin besar dan kemudian bisa berlanjut dengan perselisihan fisik, maka kemudian munculah kekerasan dalam rumah tangga. Hubungan semakin tidak jelas, tidak saling peduli, salah satu dari mereka pulang ke rumah orang tuanya.

2. Adanya ketidak cocokan hitungan *weton* atau *pasaran* pasangan suami istri.

   Ada juga pasangan suami isteri yang melakukan *mbangun nikah* ini disebabkan karena sering terjadi musibah. Maka oleh Kiai atau orang yang dituakan dalam desa tersebut disarankan untuk memperbarui kembali pernikahannya, dimungkinkan karena hari dan pasaran pada waktu nikah yang terdahulu tidak cocok dan harus dilakukan *mbangun nikah* agar kembali harmonis kehidupan rumah tangganya. Hal ini pernah dialami oleh pasangan suami isteri yang melakukan *mbangun nikah* karena setelah mereka berdua melakukan pernikahan, kehidupan rumah tangganya dilanda musibah yang beruntun. Kemudian setelah melakukan *mbangun nikah* ini kehidupan rumah tangga mereka semakin membaik.

3. Dihawatirkan ada perkataan yang menjurus pada talak

   Pasangan suami isteri yang melakukan *mbangun nikah* karena faktor ini yaitu pasangan yang dalam rumah tangganya sering terjadi perselisihan dan pertengkaran kemudian ketika perselisihan dan pertengkaran telah berlangsung berulang kembali, mereka mulai menyadari kesalahan mereka masing-masing dan sudah saling memaafkan. Biasanya mereka merasa agak ragu-ragu untuk memulai lembaran baru dengan pasangan mereka masing-masing karena mereka takut apa yang telah mereka perbuat secara tidak langsung

merusak pernikahan mereka, sehingga kemudian mereka melakukan *mbangun nikah* untuk memantapkan keyakinan mereka.

4. Faktor Ekonomi

   Mereka melakukannya lebih dikarenakan melihat orang yang melakukan bangun nikah ini yang tidak hanya rumah tangganya kembali berjalan harmonis tetapi juga kehidupan perekonomiannya ikut membaik. Oleh karenanya ada sebagian orang yang memandang bahwa membaiknya kehidupan ekonominya lebih disebabkan karena apa yang telah dilakukan oleh pasangan yang melakukan *mbangun nikah* tersebut sehingga ada saja pasangan yang secara ekonomi kurang atau kehidupan perekonomiannya kurang baik ikut melakukan *mbangun nikah* ini dengan harapan kehidupan perekonomiannya menjadi lebih baik.

   Tetapi tidak banyak masyarakat yang melakukan *mbangun nikah* karena faktor ini. Lebih banyak masyarakat melakukan bangun nikah ini karena faktor perselisihan dalam rumah tangga yang menimbulkan hubungan rumah tangga yang tidak harmonis lagi.

5. Atas petunjuk ustad atau kyai

   Banyak orang melakukan *mbangun nikah* atas petunjuk para tokoh agama dalam masyarakat seperti ustad atau kyai. Mereka pergi ke ustad atau kyai tersebut untuk mengkonsultasikan masalah dalam rumah tangga mereka dan atas anjuran ustad atau kyai untuk melaksanakan *mbangun nikah* agar mereka terbebas dari masalah dan beban yang mereka alami dalam rumah tangga. Seperti yang terjadi pada satu pasangan suami istri dimana mereka melakukan hubungan suami istri di luar nikah dan sang wanita kemudian hamil, maka demi nama baik keluarga saat hamil mereka melangsungkan pernikahan. Setelah selang beberapa bulan sampai sang istri melahirkan, mereka melakukan *mbangun nikah* demi untuk menghidari keturunan mereka yang seterusnya supaya tidak menjadi anak haram.

6. Rumah tangga yang dibina belum mendapatkan keturunan

   Ada pasangan suami isteri yang sudah lama menikah tetapi belum dikaruniai keturunan. Mereka merasakan kehidupan rumah tangga menjadi hambar dan kurang sempurna,sehingga pasangan suami istri tersebut berinisiatif untuk melakukan *mbangun nikah,* karena mereka berkeyakinan bahwa setelah melakukan *mbangun nikah* rumah tangga mereka menjadi lebih baik lagi dan terhindar dari keburukan sehinga mereka bisa segera mendapatkan keturunan.

Tempat dan Pelaksanaan

Pasangan suami istri melakukan *mbangun nikah* dengan harapan bahwa kehidupan rumah tangga mereka akan menjadi lebih baik lagi. Mereka biasanya melakukan *mbangun nikah* di kediaman pasangan suami isteri sendiri atau di rumah orang tua salah satu pasangan suami istri. Mereka biasanya mengundang keluarga mereka atau kerabat dekat dari pasangan suami istri yang jumlahnya tidak begitu banyak.

Hal-hal yang perlu dipersiapkan dalam prosesi *mbangun nikah* seperti pernikahan pada umumnya. Hanya saja pelaksanaan *mbangun nikah* ini tidak dicatat dan hanya disaksikan oleh kerabat dekat atau hanya beberapa orang saja. Hal inilah yang menyebabkan tidak ditemukannya bukti tertulis tentang terjadinya pelaksanaan *mbangun nikah* ini.

Dalam pelaksanaan tradisi *mbangun nikah* ini prosesi akad nikah juga sama dengan pernikahan pada umumnya yaitu biasanya yang menikahkan adalah ustad, kiai atau modin (orang yang mengurus pekerjaan yang bertalian dengan agama Islam di Dusun atau kampung) desa tersebut. Kadang juga modin sebelum menikahkan ulang masyarakat yang melakukan *mbangun nikah*, modin memberikan wejangan-wejangan kepada kedua pasangan tersebut tentang bagaimana membina rumah tangga yang *sakinah, mawadah, warahmah*,

dan manfaat atau hikmah pada pelaksanaan *mbangun nikah* ini.

Setelah itu prosesnya sama dengan pernikahan pada umumnya diawali dengan syahadat yang kemudian diakhiri dengan doa bersama yang dipimpin oleh orang yang menikahkan meraka untuk mendoakan agar pernikahan mereka lebih baik lagi dan diberkahi oleh Allah. Tidak ketinggalan pula bahwa pelaksanaan *mbangun nikah* biasanya disertai dengan pembacaan manaqib syaikh Abdul Qadir al-Jailani serta beberapa makanan yang menjadi *uborampe* dalam prosesi tersebut, biasanya jenis makanan itu adalah: satu ingkung ayam Jawa, pisang raja, jenang merah putih (bubur tolak balak), dengan tujuan *ngalap* (mencari) berkah semoga setelah melakukan *mbangun nikah* rumah tangganya menjadi *selamet* dan terhindar dari mara bahaya.

Mengenai masalah pemberian mahar pelaksanaan *mbangun nikah* ini juga ada pemberian mahar dari suami kepada isterinya. Karena pada pernikahan pada umumnya ada pemberian mahar maka pada pelaksanaan *mbangun nikah* ini juga ada mahar sesuai dengan kesepakatan suami isteri tersebut.

[Ismail Yahya]

Sumber

Wawancara dengan Bapak Sho'im
Kompilasi Hukum Islam pasal 14.
Wawancara dengan Bapak Waselam.
Wawancara dengan Bapak Abdul Fatah.
Wawancara dengan Bapak Sholikhin.
Wawancara dengan Ibu Khoifah
Wawancara Bapak Sholikhin.

Mandi Belimau

Mandi Belimau adalah tradisi menyambut bulan Ramadhan oleh masyarakat Melayu khususnya masyarakat Bangka Belitung dan Riau. Tradisi mandi Belimau merupakan tradisi yang dilaksanakan turun-temurun hingga saat ini. Mandi Belimau artinya pencucian atau pensucian lahir dan batin menggunakan air limau. Di Bangka Belitung, tradisi mandi Belimau sudah ada sekitar 300 tahun yang lalu dan sempat berhenti. Tradisi mandi Belimau dimulai dengan ziarah ke makam tokoh masyarakat atau ke pahlawan yang sangat dihormati. Selepas melakukan ziarah, masyarakat pergi ke tempat acara mandi Belimau. Tepat di panggung disiapkan air yang diisi dalam sebuah guci besar yang bertuliskan kalimat Arab. Air limau dibuat dengan beberapa bahan yang ditentukan oleh para kaum pandai dan kaum ulama terdahulu. Bahan-bahan untuk membuat air limau antara lain daun pandan wangi, daun serai wangi, mayang pinang, daun limau, daun soman, daun liman, daun mentimun, akar siak-siak, daun limau purut, dan buah limau purut. Bahan-bahan tersebut dipilih karena keharumannya. Keharuman bahan-bahan tersebut baik untuk penyambutan bulan Ramadhan dan pembersihan diri.

Sebelum air limau disiram ke seluruh badan, masyarakat menguatkan niat dalam rangka menyambut dan menjalani kewajiban puasa nantinya. Setelah air limau membasahi seluruh badan, tidak perlu dibilas dengan air biasa. Hal ini dimaksudkan agar keharuman menyatu dengan badan. Setelah mandi Belimau, sanak keluarga beserta tetangga bersalam-salaman, dan meminta maaf antara sesama. Hal ini yang dimaksudkan dengan mensucikan diri secara lahir dan batin.

Pelaksanaan Mandi Belimau ini bertujuan untuk membersihkan diri menjelang Bulan Ramadhan, Perayaan upacara Mandi Belimau dilakukan 1 (satu) minggu sebelum puasa bulan Ramadhan.

Selanjutnya pelaksanaan mandinya dimulai dengan membasahi telapak tangan dari kanan dan kiri, kemudian kaki kanan dan kiri yang diteruskan dengan membasahi ubun-ubun dan seluruh anggota tubuh dengan siraman air yang dicampur dengan jeruk limau yang disimpan dalam gentong air. Masyarakat yang ingin dimandikan sebelumnya dianjurkan terlebih dahulu berdoa apa saja untuk kebaikan mereka. Selain itu banyak masyarakat yang juga membawa pulang air yang digunakan pada ritual Mandi Belimau ini karena mereka meyakini bahwa air ini mempunyai khasiat tertentu.

Ritual adat Mandi Belimau ini adalah simbol-simbol tradisi yang baik untuk perenungan dan pensucian diri baik lahir maupun batin. Diharapkan simbol-simbol Mandi Belimau ini dapat membekas bagi masyarakat untuk kehidupan selanjutnya dan bukan hanya prosesi saja.

Sejarah dan Aneka Ragam Nama

Tradisi Mandi Belimau merupakan ritual turun temurun. Diperkirakan kegiatan ini sudah ada sejak 300 tahun lalu, dan kepercayaan masyarakat setempat tradisi ini diperkenalkan pertama kali oleh Depati Bahrin, bangsawan keturunan kerajaan Mataram, Jogyakarta dan dan para pejuang lain di antaranya seperti Akek Jok, Akek Pok, Akek Daek. Menurut cerita

masyarakat setempat, adat ini dimulai saat Depati Bahrin dikejar pasukan Belanda hingga sampai ke Pulau Bangka. Ketika itu pula, Depati Bahrin melakukan ritual mandi pertaubatan atau lebih dikenal dengan sebutan Mandi Belimau. Masyarakat dan petinggi pemerintah terlihat menyatu dalam acara adat ini. Ritual tahunan ini berlangsung seminggu sebelum Ramadan. Adapun lokasi pelaksanaan berada di tepi Sungai Limbung, Desa Limbung, Kecamatan Merawang, Kabupaten Bangka. Masyarakat desa meyakini dengan menyelenggarakan upacara adat Mandi Belimau, ibadah puasa akan berjalan lancar dan segala yang diinginkan tercapai. Keinginan dapat terwujud dengan lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui salat dan dzikir serta bersalawat. Selain itu melakukan sunah yang dilakukan Nabi Muhammad SAW selama Ramadan. Tanamkan semangat dan ikhlas dalam menjalankan ibadah kepada Allah SWT, niat yang tulus agar kita termasuk orang bertaqwa.

Ada enam unsur yang digunakan dalam mandi Belimau yaitu Kunyit, Bonglai, Pinang, Mata Mukor, Arang Usang, Bawang Merah, dan Jeruk nipis ke dalam dua buah gentong bertuliskan aksara Arab. Enam unsur itu perlambang pertaubatan. Tujuh jeruk nipis yang mensyaratkan untuk dapat menguasai ilmu panglima Sayidina Usman dan kesaktian Akek Pok. Tujuh butir Pinang mensyaratkan kesucian Nabi Muhammad SAW, dan juga kesucian Batin seorang pendekar Depati Bahrin. Tujuh iris Bonglai kering mensyaratkan keberanian Syaidina Ali dan kesaktian Akek Jok mengusir jin iblis. Tujuh mata kunyit mensyaratkan untuk rajin bekerja dihiaskan pada sosok Syaidina Umar dan tauladan Akek Sak. Mata Mukot tujuh jumput dan bawang merah tujuh biji mensyaratkan sosok Akek Daek dengan kepribadian penurut serta mendengar dan menerima nasehat serta Arang Usang mensyaratkan agar sabar dan bersatu dalam jihad Fisabilillah. Prosesnya dilakukan dengan membasahi telapak tangan dari yang kanan, lalu telapak kiri, kemudian kedua kaki kanan dan kiri diteruskan membasahi ubun-ubun dan kepala keseluruhan. Ritual diakhiri dengan kegiatan *Nganggung* di masjid Limbung.

Nganggung adalah suatu tradisi turun temurun yang hanya bisa dijumpai di Bangka. Karena tradisi *nganggung* merupakan identitas Bangka, sesuai dengan slogan Sepintu Sedulang, yang mencerminkan sifat kegotong royongan, berat sama dipikul ringan sama dijinjing. *Nganggung* atau yang dikenal masyarakat Bangka dengan Sepintu Sedulang merupakan warisan nenek moyang yang mencerminkan suatu kehidupan sosial masyarakat berdasarkan gotong-royong. Setiap bubung rumah melakukan kegiatan tersebut untuk dibawa kemasjid, surau atau tempat berkumpulnya warga kampung. Adapun *nganggung* merupakan suatu kegiatan yang dilakukan masyarakat dalam rangka memperingati hari besar agama Islam, menyambut tamu kehormatan, acara selamatan orang meninggal, acara pernikahan atau acara apapun yang melibatkan orang banyak. *Nganggung* adalah membawa makanan di dalam dulang atau talam yang ditutup tudung saji ke masjid, surau, atau balai desa untuk dimakan bersama setelah pelaksanaan ritual agama.

Dalam acara ini, setiap kepala keluarga membawa dulang yaitu sejenis nampan bulat sebesar tampah yang terbuat dari aluminium dan ada juga yang terbuat dari kuningan. Untuk yang terakhir ini sekarang sudah agak langka, tapi sebagian masyarakat Bangka masih mempunyai dulang kuningan ini. Di dalam dulang ini tertata aneka jenis makanan sesuai dengan kesepakatan apa yang harus dibawa. Kalau nganggung kue, yang dibawa kue, nganggung nasi, isi dulang nasi dan lauk pauk, nganggung ketupat biasanya pada saat lebaran. Dulang ini ditutup dengan tudung saji yang dibuat dari daun, sejenis pandan, dan di cat, tudung saji ini banyak terdapat di pasaran. Dulang ini dibawa ke masjid, atau tempat acara yang sudah ditetapkan, untuk dihidangkan dan dinikmati bersama. Hidangan ini dikeluarkan dengan rasa ikhlas, bahkan disertai dengan rasa bangga. Namun dalam perkembangannya sekarang kegiatan nganggung yang masih eksis dipertahankan hanya pada saat memperingati hari besar agama Islam, dan menyambut tamu kehormatan.

Manfaat diadakannya Mandi Belimau ini antara lain untuk meningkatkan nilai silaturahmi, sebab acara ini diikuti oleh keluarga Depati Amir yang berada di Kupang Nusa Tenggara Timur dan yang terpenting adalah melepaskan diri dari pada azab.

Di masyarakat Jambi dikenal *Mandi Belimau Gedang* sedangkan di Riau dikenal *Balimau Kasai* yang berasal dari India yaitu umat hindu di India. Balimau kasai ini dianggap mirip dengan *Makara Sankranti*, yaitu saat umat Hindu mandi di Sungai Gangga untuk memuja dewa Surya pada pertengahan Januari, kemudian ada Raksabandha sebagai penguat tali kasih antar sesama yang dilakukan pada bulan Juli-Agustus, lalu Vasanta Panchami pada bulan Januari-Februari sebagai penyucian diri untuk menyambut musim semi. Penyucian disini maksudnya dengan mandi balimau kasai dosa-dosa mereka hilang bersama mengalirnya air sungai tersebut dan kemudian agama itu berkembang di Indonesia hingga sampai ke pelosok negeri yang ada di nusantara dan sungai di kampar. Ini membuktikan bahwa adanya agama hindu sampai di kampar.apalagi dengan ditemukannya gugusan candi di muara takus yang terletak di XIII Koto Kampar. Dan setelah masuk di daerah pelalawan berkembangnya Budaya dan Tradisi dan budaya itupun masih berkembang hingga sekarang ini.

Balimau Kasai adalah sebuah upacara tradisional yang istimewa bagi masyarakat Kampar di Provinsi Riau untuk menyambut bulan suci Ramadan. Acara ini biasanya dilaksanakan sehari menjelang masuknya bulan puasa. Upacara tradisional ini selain sebagai ungkapan rasa syukur dan kegembiraan memasuki bulan puasa, juga merupakan simbol penyucian dan pembersihan diri. Balimau sendiri bermakna mandi dengan menggunakan air yang dicampur jeruk yang oleh masyarakat setempat disebut limau. Jeruk yang biasa digunakan adalah jeruk purut, jeruk nipis, dan jeruk kapas.

Sedangkan kasai adalah wangi-wangian yang dipakai saat berkeramas. Bagi masyarakat Kampar, pengharum rambut ini (kasai) dipercayai dapat mengusir segala macam rasa dengki yang ada dalam kepala, sebelum memasuki bulan puasa. Sebenarnya upacara bersih diri atau mandi menjelang masuk bulan ramadhan tidak hanya dimiliki masyarakat Kampar saja. Kalau di Kampar upacara ini sering dikenal dengan nama *Balimau Kasai*, maka di Kota Pelalawan lebih dikenal dengan nama Balimau Kasai Potang Mamogang. Di Sumatera Barat juga dikenal istilah yang hampir mirip, yakni Mandi Balimau. Khusus untuk Kota Pelalawan, tambahan kata potang mamogong mempunyai arti menjelang petang karena menunjuk waktu pelaksanaan acara tersebut.

Tradisi Balimau Kasai di Kampar, konon telah berlangsung berabad-abad lamanya sejak daerah ini masih di bawah kekuasaan kerajaan. Upacara untuk menyambut kedatangan bulan Ramadan ini dipercayai bermula dari kebiasaan Raja Pelalawan. Namun ada juga anggapan lain yang mengatakan bahwa upacara tradisional ini berasal dari Sumatera Barat. Bagi masyarakat Kampar sendiri upacara Balimau Kasai dianggap sebagai tradisi campuran Hindu- Islam yang telah ada sejak Kerajaan Muara Takus berkuasa.

Keistimewaan Balimau Kasai merupakan acara adat yang mengandung nilai sakral yang khas. Wisatawan yang mengikuti acara ini bisa menyaksikan masyarakat Kampar dan sekitarnya berbondong-bondong menuju pinggir sungai (Sungai Kampar) untuk melakukan ritual mandi bersama. Sebelum masyarakat menceburkan diri ke sungai, ritual mandi ini dimulai dengan makan bersama yang oleh masyarakat sering disebut makan majamba..

Di samping sebagai luapan gembira, upacara ini merupakan simbol pembersihan diri. *Balimau kasai* itu sendiri adalah mandi dengan menggunakan air yang dicampur dengan limau atau jeruk. Limau yang digunakan bermacam-macam kadang limau purut,limau nipis atau limau kapas. Balimau kasai/Mandi potang diwarnai dengan upacara adat yang mengandung nilai sakral yang unik. (Dinas Kebudayaan Kesenian Dan Pariwisata,2006)

Balimau Kasai bagi masyarakat Riau mempunyai makna yang mendalam yakni

bersuci sehari sebelum Ramadhan. Biasanya dilakukan ketika petang sebelum Ramadhan berlangsung. Dari kaum yang tua sampai kaum yang muda turun ke sungai dan mandi bersama. Balimau sendiri berasal dari bahasa ocu (bahasa Kampar). Balimau artinya membasuh diri dengan ramuan rebusan limau purut atau limau nipis. Sedangkan kasai yang bermakna lulur dalam bahasa Melayu adalah bahan alami seperti beras, kunyit, daun pandan dan bunga bungaan yang membuat wangi tubuh. Tradisi ini berlangsung secara turun temurun di kalangan Melayu Riau. Tradisi dilakukan hampir di seluruh kabupaten/kota yang ada, dengan nama berbeda satu sama lain

Di Pekanbaru, tradisi ini dinamakan *Petang Megang* sedangkan di Indragiri Hulu cukup dengan nama *Balimau* saja. *Balimau Kasai* artinya mensucikan diri baik lahir dan batin, sebelum datangnya Ramadhan. Kebanyakan orang kegiatan Balimau Kasai ini merupakan ritual wajib yang harus dilakukan. Selain mandi di sungai dengan limau yang dianggap sebagai penyucian fisik, ajang ini juga dijadikan sarana untuk memperkuat rasa persaudaraan sesama muslim dengan saling mengunjungi dan meminta maaf.

Proses Pelaksanaan

Adapun peralatan dan bahan-bahan yang digunakan dalam upacara ini adalah :

- Baju enam warna, yaitu : putih, hijau, merah, kuning, hitam dan kelabu. Pakaian berwarna putih secara khusus digunakan oleh pemimpin upacara. Sedangkan sisanya digunakan oleh pembantunya.
- Guci atau kendi. Guci yang digunakan adalah guci khusus yang telah berumur ratusan tahun. Guci ini digunakan sebagai tempat ramuan khusus yang akan digunakan dalam upacara Mandi Balimau.
- Ramuan khusus. Ramuan ini terbuat dari campuran air yang diambil dari sumur kampung yang telah dibacakan mantera dan dicampur dengan :

o Jeruk nipis 7 buah. Buah ini melambangkan penguasaan terhadap ilmu sakti sebagai mana penguasaan Akek Pok.

o Pinang 7 Butir. Melambangkan kesucian batin pendekar, sebagaimana Depati Baherein

o Bonglai kering 76 iris. Melambangkan sikap pemberani, pemberantas jin dan iblis, serta ahli politik sebagaimana sifat dan keahlian Akek Jok.

o Kunyit 7 mata. Benda ini mempunyai arti bahwa orang yang rajin musuhnya iblis, dan orang malas kawannya iblis sebagaimana yang ditujukkan oleh Akek Sak.

o Mata Mukot 7 jumput dan bawang merah 7 biji. Melambangkan sifat penurut sebagaimana sifat akek Daek.

o Arang using. Melambangkan sifat sabar, pandai menyimpan rahasia, dan kuat melakukan jihad fisabilillah. Sebagaimana ditunjukkan oleh Akek Dung. Kain lima warna yang dipajang ditempat pelaksanaan. Adapun warna dan maknanya adalah

o Kain warna merah, mempunyai arti panglima- Isrofil istana jantung Daging Usman.

o Kain warna kuning mempunyai arti pengrajin- Mikail Istana Urat Umar.

o Kain warna kelabu mempunyai arti pemberani- Isroil istana Jantung Tulang Ali.

o Kain warna hitam mempunyai arti Sabar penyimpan Rahasia, Bersatu Jihad-Jibroil Istana Lidah Darah Abu Bakar.

o Kain warna putih mempunyai arti kesucian-titis Nur Muhammad SAW Al Ulama Miswhatul Mursyid.

Sementara itu tata cara pelaksanaan tradisi mandi Balimau Ini antara lain yaitu Sehari menjelang pelaksanaan mandi Balimau, orang-orang mengadakan ziarah ke makam tokoh masyarakat setempat yakni Makam Depati Bahrein yang terletak di wilayah Lubuk Bunter sebagai bentuk Nampak tilas pada

perjuangan beliau. Setelah sasmpai dimakam, para peziarah berdoa didampingi tokoh agama. Kemudian para peserta upacara langsung menuju ke dermaga Lubuk Bunter lebih kurang 3 meter dari lokasi makam. Selanjutkan menyebrangi sungai Jada Sementara itu sang pemimpin upacara menyiapkan ramuan khusus, yaitu air yang diambil dari sumur kampung yang telah dibacakan mantera dan dicampur dengan ramuan yang terdiri dari jeruk nipis, pinang, bonglai, kunyit, bawang merah, kenanga dan bunga mawar. Dimana ia juga harus menyiapkan 5 kain dengan warna berbeda yang melambangkan kekuatan pengawal Depati Bahrein. Lalu ramuan keramat tersebut dibungkus dan dimasukkan dalam tas berisi kain lima warna.

Pada hari berikutnya, pemimpin upacara menuju tempat pelaksanaan upacara dengan menggunakan pakaian putih dengan dikawal oleh para pengawal yang mengenakan pakaian berwarna hitam, abu-abu, kuning, merah dan hijau. Setelah semua persiapan cukup, acara balimau dimulai. Dan kemudian peserta mengucapkan niat sebelum memulai. Kemudian pemimpin upacara dengan didampingi lima laki-laki dengan mengenakan kain hijau, merah, kuning, hitam dan kelabu membaca doa dan memantrai air ramuan yang ada dalam kendi. Setelah itu air ramuan tersebut disiramkan kepada warga. Acara pemandian dimulai dengan membasahi telapak tangan kanan dan dilanjutkan dengan tangan kiri, jika dalam upacara ini hadir pejabat penting, maka para pejabat tersebut dimandikan terlebih dahulu. Kemudian dilanjutkan dengan membasuh kaki kanan lalu kaki kiri. Setelah itu membasahi ubun-ubun. Kemudian dilanjutkan dengan seluruh badan.

Setelah semua peserta upacara selesai mandi. Kemudian dipentaskan tarian Nampi. Setelah itu dilanjutkan dengan pelaksanaan tradisi adat Sepintu Sedulang, yaitu membawa makanan secara bergotong-royong di suatu tempat, seperti masjid. Dan setelah itu acara selesai. Adapun doa dan mantra yang digunakan antara lain yaitu: Surat Yasin, ketika melakukan ziarah ke makam Depati Bahrein Mantra untuk membuat ramuan keramat Doa memulai mandi·

Nilai Filosofis Dari Mandi Balimau

Mandi Balimau kasai tersebut bukanlah termasuk sunnah rasulullah, melainkan hanya sebagai tradisi semata yang memiliki nilai filosofis yang tinggi bagi masyarakat pelalawan dan sekitarnya. Selain untuk membersihkan diri secara zahir, mandi Balimau Kasai juga merupakan momentum untuk menjalin silaturahmi dan acara saling maaf memaafkan dalam rangka menyambut tamu agung yaitu Syahru Ramadan Syahrus Siyam, jadi bukanlah sebuah keyakian yang memiliki dalil naqli secara qat'i. tapi ini lebih kepada sebuah adat yang bersendikan syara' (Syariat Islam) syara' bersandikan Kitabullah yang secara filosifisnya tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Tidak dapat kita pungkiri bahwa kemajuan zaman hari ini secara langsung maupun tidak memberikan dampak negatif terhadap kehidupan kita dalam kerangka adat istiadat, banyak terjadi distorsi sejarah, salah

Prosesi Ritual Mandi Belimau Sultan, Wabup: Mari Bersama Pelihara Gedung Istana Sayap Pelalawan
Sumber: http://piramidnews.com/foto/pelalawan/

interpretasi terhadap nilai-nilai adat yang telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan kita, termasuk mandi Balimau Kasai. Bisa kita lihat dari tahun ke tahun kegiatan mandi Balimau Kasai telah dinodai dengan tindakan yang yang berseberangan dengan syariat islam di antaranya berhura-hura, berboncengan laki-laki dan perempuan yang bukah muhrim, mandi massal yang bercampur antara laki-laki dan perempuan, mabuk-mabukan sampai kepada musik yang menjauhkan masyarakat dari mengingat Allah Swt.

Padahal dulunya, tradisi ini merupakan hal yang tergolong urgen dan sakral. Sebelum memasuki bulan puasa atau sebelum magrib, anak kemenakan dan menantu atau juga yang tua serta murid akan mendatangi orang tua, mertua, mamak (paman), kepala adat, atau guru ngaji mereka datang dalam rangka meminta maaf menjelang masuk bulan suci.

Namun tradisi ini mulai bergeser, dahulu ada batasan antara lelaki dan perempuan, sekarang semua bercampur baur. Musik yang dihadirkan pun bukan lah yang bernuansa Islami, melainkan musik dangdut dengan goyangan yang membangkitkan gairah. Sehingga tradisi ini dijadikan sebagai ajang untuk berkenalan dengan gadis dari daerah lain. Sehingga beberapa tokoh mengkhawatirkan tradisi ini menodai Ramadhan (Prof Dr.Duski Samad:2011), seperti dalam balimau kasai diharamkan mandi bareng karena itu bukanlah tradisi yang Islami (Mawardi:2011).

Karena itu, Balimau kasai yang sebagian besar masyarakat Kampar masih percaya dengan upacara balimau kasai ini dan masih melestarikan budaya ini hingga sekarang, perlu dijaga agar tidak melenceng dari tujuan utamanya, yaitu penyucian diri dan saling bermaafan dalam masyarakat.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Abdullah, Irwan, dkk., (ed.). 2008. Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global, Yogyakarta: Sekolah Pasca Sarjana UGM

Ermiwati. 2007. "Dampak Adat Istiadat Terhadap Kehidupan Keagamaan Masyarakat Islam Suku Mapur Dusun Pejem Desa Gunung Pelawan Kecamatan Belinyu Kabupaten Bangka", Skripsi, Fakultas Dakwah STAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung

Mandi Belimau Gaya SPA Melayu Tempo Dul". Bappeda.Pekanbaru.go.id. Diakses tanggal 18 Mei 2014.20.00.

Ritual Mandi Belimau, Dusun Limbung Desa Jada". RadarBangka.co.id. Diakses tanggal 18 Mei 2014.20.00.

Ramuan Air Mandi Belimau Melayu Asli". Riaupos.co. Diakses tanggal 18 Mei 2014.20.25.

Dinas Kominfo, http://www.babelprov.go.id/
content/
gubernur-pertahankan-budaya-mandi-belimau#sthash.o8mggM7x.dpuf

Adriandro.Ritual Mandi Balimau.blogspot.com/ html. Diakses pada tanggal 1 Mei 2015

Indonesia Ultimate in diversity.2006.`Profil Pariwisata Riau. Pekanbaru :Dinas Kebudayaan Kesenian Dan Pariwisata.

Koentjaraningrat,Dkk.2007.Masyarakat Melayu Dan Budaya Melayu Dalam Mizaneducation.

Mandi Balimau Kasai. blogspot.com/html.Diakses pada tanggal 5 Mei 2015 Tim Penyusun, Provinsi Bangka Belitung; Jembatan Menuju Kesejahteraan Rakyat,(Presidium Pembentukan Provinsi Bangka Belitung, 2000), hal. 47.

Zulkifli, Kontinuitas Islam Tradisonal di Bangka, (Sungailiat: Shiddiq Press, 2007),

Metik

Ada beberapa perbedaan di dalam istilah dan praktiknya di masing-masing daerah, misalnya di Jawa Barat. Di Jawa Tengah dan Yogyakarta, tradisi panen padi sering disebut dengan metik atau wiwid. Istilah metik lebih sering digunakan yang secara harfiah berarti menuai atau mencabut, sementara wiwid berarti memulai. Kedua istilah mengindikasikan memulai menuai. Secara tradisional hampir seluruh penduduk desa di Jawa mempraktikkan metik, terutama di Jawa Tengah dan Yogyakarta, walaupun beberapa mengabaikan bahkan menolak tradisi ini dengan berbagai alasan. Bagi mereka yang masih mempraktikkan metik, tujuannya bisa dalam rangka melestarikan tradisi leluhur dan memastikan bahwa panen mereka tahun ini berhasil.

Ada beberapa alasan mengapa penduduk pedesaan meninggalkan praktik metik. Salah satu alasan umumnya sebagaimana berlangsung pada negara-negara berkembang berupa perubahan cara pandang dunia mereka dikarenakan faktor pendidikan dan kesadaran akan perkembangan sains teknologi yang membawa kepada ketidakpercayaan kepada makhluk gaib. Penyebaran informasi dan perilaku yang demikian telah melahirkan generasi baru yang cenderung rasional dan praktis. Beberapa warga bahkan cenderung merasa malu dengan praktik tradisional mereka.

Alasan kedua di balik meninggalkan praktik adalah pergeseran fungsi lahan pertanian yang sekarang banyak dijadikan sebagai zona industri. Sensus menunjukkan angka penurunan setiap tahunnya terhadap lahan pertanian yang banyak berubah menjadi pabrik, perumahan, dan perluasan jalan.

Faktor ketiga yaitu perlawanan dari kelompok Islam puritan terhadap tradisi-tradisi masyarakat termasuk metik dengan alasan bahwa tradisi-tradisi tersebut tidak memiliki dasarnya di dalam Islam, juga mengandung praktik pantheistik berupa pengakuan kepada makhluk gaib selain Allah yang dianggap melanggar ketentuan asasi tentang tauhid.

Asal usul Metik

Melacak asal usul tradisi ini bukan pekerjaan mudah dikarenakan tidak adanya bukti siapa yang memulai tradisi ini dan kapan ia mulai dipraktikkan. Umumnya keberadaan tradisi ini dikaitkan dengan sebuah legenda. Rahmat Djatnika (Rahmad, 163) menjelaskan legenda tesebut yang ia dengar dari informan penelitiannya, walau asal usul legenda tersebut juga tetap tidak diketahui. Legenda didasarkan kepada cerita percintaan antara Tisnawati (anak perempuan dari Dewa Bathara Guru, atau disebut Guru, atau dalam mitologi Jawa disebut Bathara Girinata, Raja Gunung, dalam hal ini gunung Meru), dan Joko Sedono, manusia biasa. Mengetahui cerita cinta anak perempuannya dengan seorang anak manusia biasa, Bathara Guru menjadi murka dan mengusir anak perempuannya tersebut ke bumi.

Singkat cerita, keduanya pun menikah. Dikarenakan kesulitan dalam menyesuaikan diri untuk hidup sebagai manusia, Tisnawati, yang tidak lain adalah manifestasi dari Dewi Sri, dewi padi, mengubah dirinya menjadi setangkai padi. Mengetahui keadaan isterinya ini, maka Joko Sedono pun kemudian juga mengubah dirinya menjadi setangkai padi agar tetap dekat dengan isterinya dan tetap selalu

Gambar 1: Sejumlah makanan yang disiapkan dalam prosesi tradisi metik, terdiri atas beberapa jenis makanan khusus dalam masyarakat Jawa seperti nasi, sayuran, buah seperti pisang, air di dalam kendil. Makanan ini berfungsi sebagai "bancakan" atau "selamatan" agar panen tahun ini berhasil dan mencukupi untuk memenuhi kebutuhan keluarga.

bersama. Pilihan keduanya menjadi setangkai padi dipahami sebagai hadiah bagi manusia karena padi merupakan makanan pokok.

Oleh karena itu, untuk menghormati cinta sejati dan pengorbanan Tisnawati dan Joko Sedono, beberapa petani melakukan "slametan" berupa suguhan makanan, walau itu bukan sebuah kewajiban. Secara umum "slametan" bertujuan untuk melahirkan keselamatan dan bebas dari segala gangguan baik yang sifatnya tampak dan gaib.

Dalam melakukan metik, para petani pertama kali memetik dua tangkai padi sebagai simbol dari Tisnawati dan Joko Sedono, dari sawah dan membawa keduanya, kemudian "mengawinkan" mereka. Kerelaan keduanya bertransformasi menjadi padi tidak saja diperingati karena memberikan manfaat kepada manusia namun juga sebagai sebuah penyataan akan hakikat cinta perkawinan keduanya di mana kebaikan keduanya akan melimpah ke dalam kehidupan masyarakat yang lebih luas. Dengan demikian manifestasi kekekalan cinta mereka akan selalu diingat oleh petani manakala mereka panen.

Kehadiran Islam di Jawa dan penyebarannya oleh Walisongo telah mengubah dan mewarnai praktik metik ini dengan nuansa ajaran Islam. Dalam melakukan perubahan ini para wali tidak melakukannya dengan kekerasan namun lebih mengedepankan jalan damai. Mereka menggunakan media pembelajaran yang sampai hari ini masih digunakan yang mengakibatkan ajaran-ajaran Islam dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat Nusantara ketika itu. Para wali melakukan akomodasi dan akulturasi ajaran Islam dan budaya setempat tanpa menghilangkan esensi dan ruh Islam.

Dalam kasus metik, para wali tidak menghapusnya namun lebih "mengIslamkan"nya dengan membiarkan tradisi ini berlangsung namun pada saat yang sama "mewarnai"nya dengan ajaran Islam. Ini misalnya terlihat dalam praktik memulai metik, para petani memulainya dengan membaca lafaz Basmalah "Bismillahirrahmanirrahim." Oleh karena itu tidak tepat penggunaan istilah sinkretisme dialamatkan kepada praktik ini dan praktik-praktik akulturasi Islam dan budaya lokal lainnya, jika istilah sinkretisme itu seperti dikatakan oleh Beatty "selalu berimplikasi pada penggabungan aspek-aspek penting, dengan kehilangan identitas mereka sendiri, suatu hal yang sebenarnya tidak bisa dianggap terjadi di dalam kasus orang Jawa." (usually implies a substantial merging of types, with a loss of their separate identities, something that cannot be presumed in the Javanese case). (Andrew , 3)

Sinkretisme itu, mengutip Stewart dan Andrew Beatty, "dalam pengertian yang lebih abstrak menunjuk kepada kesalingterkaitan elemen-elemen yang sistematik dari beragam tradisi, sebagai sebuah respons tertata terhadap keragaman dan keberbedaan budaya. Kita akan lihat bahwa kesalingterkaitan ini tidak berimplikasi atau membentuk kepada terjadinya sebuah penggabungan; kasus orang Jawa sebenarnya lebih kompleks ketimbang hal tersebut. Dalam hal ini, sinkretisme merujuk kepada proses yang dinamis dan berulang, sebuah faktor yang terus menerus ada dalam reproduksi budaya, bukan hanya sekedar masalah hasil yang tampak mapan. (*in a more abstract sense to refer to a systematic interrelation of elements from diverse traditions, an ordered response to pluralism and cultural*

difference. We shall see that this interrelation need not imply or lead to fusion; the Javanese case is rather more complicated than that. Syncretism, in this sense, refers to dynamic, recursive process, a constant factor in cultural reproduction, rather than to a settled outcome).(Andrew , 3)

Proses dan Pemaknaan

Metik dilakukan satu hari sebelum panen padi dilakukan yang di dalam praktiknya melekat banyak simbol yang mengandung makna yang perlu dijelaskan.

Sekarang ini dimungkinkan untuk memanen padi tiga kali dalam setahun di desa-desa Jawa, walau pada umumnya rata-rata hanya dua kali dalam setahun. Panen utama yang di Jawa dikenal dengan nama *panen rendhengan* dilakukan pada musim penghujan dari bulan Januari sampai bulan April atau Mei. Panen kedua disebut dengan *panen gadhu*, dilaksanakan pada musim kemarau yang banyak menghasilkan panen dibanding panen pada musim penghujan.

Gambar 2: Informan: Bapak Sapawiro Sapin dan isterinya Ibu Sakinem. Keduanya bersiap-siap berangkat ke sawah. Sang isteri menggunakan pakaian tradisional Jawa.

Pria dan wanita terlibat di dalam semua proses bertani, mulai dari menanam sampai memanen. Walaupun menanam dan memanen merupakan pekerjaan yang lebih banyak dilakukan oleh wanita, sementara membuat tanggul, saluran air, membajak, dan mencangkul merupakan pekerjaan para pria.

Satu hari sebelum metik dimulai, makanan untuk acara ini disiapkan oleh para wanita. Mereka membentuk sebuah miniatur gudang padi yang dibentuk dari daun kelapa muda (janur) yang menyimbolkan sesuatu yang tahan lama atau kuat di mana padi yang dipanen akan disimpan dan terjaga selama setahun. Miniatur gudang padi ini mewakili harapan akan panen yang subur yang kan bertahan selama setahun kedepan.

Di hari saat metik dilakukan, isteri petani membawa makanan yang telah disiapkan ke sawah. Suami kemudian memetik tiga belas pasang atau dua puluh enam tangkai padi. Tiga belas tangkai padi pertama membentuk "pengantin pria" yang mewakili Joko Sedono, dan tiga belas tangkai padi kedua membentuk "pengantin wanita" mewakili Trisnawati atau Dewi Sri.

Setelah itu, sang suami membuat gundukan api untuk memanggil *danyang*, istilah Jawa untuk menyebut "makhluk halus" yang menempati sawah tersebut. Dalam pandangan dunia orang Jawa seluruh tempat memiliki "penghuni" dan "penjaga" nya masing-masing. Gundukan api merupakan salah satu medium di samping media lainnya untuk memanggil makhluk halus di tempat tertentu untuk meminta izinnya sebelum melakukan panen. Para petani berharap bahwa sang makhluk halus tidak mengganggu produksi panen mereka yang karenanya akan dapat memenuhi kebutuhan mereka pada

tahun berikutnya. Sang isteri kemudian mengambil dan melemparkan makanan untuk sang makhluk ke empat sudut sawah sambil mengucapkan *Bismillaahirrahmaanirrahiim*: dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

Pada titik ini, akhir dari praktik di metik dilakukan dengan penyerahan dua buntelan dari tiga belas tangkai padi kepada isteri, yang kemudian membawa mereka ke rumah dengan menggendongnya di punggung sang isteri. Dalam perjalanan pulang, masyarakat yang menyaksikannya tidak dibolehkan menyapa sang isteri. Dia tetap fokus pada tugasnya. Hal ini menyimbolkan ketenangan dan keseriusan prosesi metik dari awal sampai akhir. Tatkala keduanya sampai di rumah, mereka membasuh kaki mereka sebelum masuk ke dalam rumah dan kemudian meletakkan dua buntelan padi, "pengantin pria" dan "pengantin wanita" di atas tempat tidur. Di sinilah akhir dari prosesi metik, besoknya masyarakat memulai memanen bersama-sama. Bagian dari tangkai batang padi yang membentuk "pengantin pria" dan "pengantin wanita" tadi kemudian diletakkan di dalam miniatur gudang padi yang telah dibuat sebelumnya.

[Ismail Yahya]

Daftar Bacaan

Beatty, Andrew, *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Accou*nt (UK: Cambridge University Press, 1999).

Djatnika, Rahmat, Pengaruh Islam Terhadap Hukum Adat di Aceh, Sumatera Barat, Jawa Timur dan Sulawesi Selatan (The Influence of Islam to the Customary Law in Aceh, West Sumatra, East Java and South Celebes), Journal *Qualita Ahsana*, IAIN Sunan Ampel (Surabaya: the State Institute of Islamic Studies "Sunan Ampel", 1999)

Masdar Hilmy, The Genealogy of Javanese Islam: A Preliminary Study on the Acculturation of Islam to Java, Journal *Qualita Ahsana*, IAIN Sunan Ampel, vol. 1 no. 2: October 1999 (Surabaya: the State Institute of Islamic Studies "Sunan Ampel", 1999)

Wawancara dengan informan.

Meunasah

Meunasah Aceh di Saree Aceh Besar.
Sumber: Koleksi Mawrdi Hasan, http://www.panoramio.com/photo/80981899

Meunasah adalah salah satu warisan kebudayaan khas Islam di Nusantara yang terdapat di wilayah Aceh. Meunasah adalah salah satu bentuk lembaga pendidikan tradisional Islam di Aceh yang sudah lestari sejak ratusan tahun lamanya. Meski mirip dengan lembaga pendidikan formal Islam lainnya yang terdapat di wilayah Aceh, seperti dayah dan madrasah, namun meunasah memiliki perbedaan dan kekhasan tersendiri.

Kata "meunasah" sendiri, sebagaimana dikutip Sabirin (2014, 107) dari Safwan Idris, secara etimologi berasal dari kata "madrasah" yang berarti tempat belajar atau lembaga pendidikan. Di Aceh, arti meunasah sebagai mana di jelaskan di atas, dapat dijumpai dalam istilah yang berbeda-beda, seperti "meulasah", "beulasah", "beunasah", atau "meurasah".

Azyumardi Azra (dikutip Sabirin; 2014, 107) mengatakan bahwa meunasah merupakan suatu bentuk lembaga pendidikan formal di mana transmisi dan pelestarian tradisi Islam berlangsung. Selama berabad-abad lamanya, meunasah menjadi salah satu pusat terpenting bagi kegiatan belajar-mengajar dan transformasi pelbagai bidang dan cabang ilmu-ilmu keislaman di Aceh secara khusus, dan di Nusantara secara umum.

Di Aceh, meunasah hampir dapat dijumpai di setiap gampong (perkampungan). Keberadaan meunasah sangat erat kaitannya dengan gampong, hampir tak bisa dipisahkan. Di mana ada gampong, di sana ada meunasahnya. Hampir semua gampong di Aceh memiliki meunasah. Kenyataan ini menunjukkan bahwa masyarakat Aceh sangat menjunjung tinggi tradisi ilmu pengetahuan dan memiliki komitmen tinggi untuk terus melestarikannya.

Di meunasah, anak-anak gampong Aceh dapat belajar membaca al-Quran dan dasar-dasar ilmu Islam seperti hadits, fikih, tauhid, akhlak, nahwu, sharaf, dan lain-lain. Pendidikan di meunasah dilakukan hanya beberapa jam saja dalam sehari. Setelah belajar, dan anak-anak gampong dapat kembali pulang ke rumahnya masing-masing untuk melakukan aktivitas lainnya.

Para orang tua di Aceh akan mengirim anak-anak mereka untuk belajar di Meunasah ini sejak usia dini. Para orang tua memiliki kewajiban dan tanggung jawab untuk membekali anak-anak mereka akan ilmu-ilmu keagamaan dan budi pekerti yang luhur yang kelak menjadi bekal dan pedoman hidup mereka. Meunasah adalah wadah dan tempat penempaan dan pembekalan bagi anak-anak akan ilmu-ilmu tersebut.

Meunasah memiliki akar sejarah yang cukup panjang. Muslim A. Jalil (?) menyebutkan jika meunasah menjadi sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional Aceh sejak masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, Kesultanan Aceh memiliki badan khusus yang secara terstruktur mengurusi pendidikan.

Berdasarkan tingkatan dan jenjang pendidikan di Aceh diketahui lembaga-lembaga pendidikan Meunasah (tingkat dasar), Rangkang (tingkat menengah pertama), Dayah (tingkat menengah atas), Dayah Teungku Chik (tingkat diploma) dan Jami'ah Bait al-Rahman (tingkat universitas).

Sebagai lembaga pendidikan tingkat dasar, meunasah memiliki sistem pembelajaran; (1) kurikulumnya lebih difokuskan pada penguasaan bacaan al-Qur'an dan pengetahuan dasar agama; (2) Sistem pembelajarannya dengan sistem halaqah dan sorogan, metodenya menggunakan metode mengeja untuk tahap awal dan menghafal pada tahap berikutnya, serta praktek ibadah; (3) hubungan antara teungku dan murib/aneuk miet beut (anak didik) bersifat kekeluargaan, yang terus berlanjut sampai murid menginjak dewasa; (4) teungku dipilih oleh masyarakat gampong yang dikepalai oleh Keuchik dan usia anak didik meunasah berkisar 6-7 tahun; (5) di meunasah juga diajarkan kesenian (sya'ir) yang bernafaskan Islam seperti *qasidah*, *rapai*, *dikê*, *seulaweut* dan *dalail khairat*.

Setiap meunasah memiliki seorang pemimpin yang mengelola keberadaan setiap meunasah dan mengatur jalannya berbagai aktivitas kegiatan di sana. Pemimpin meunasah ini dikenal dengan "imeum meunasah", teungku imeum, atau imeum, yang kesemuanya berarti pemimpin atau imam meunasah.

Melongok pada kenyataan di atas, meunasah sangat mirip keberadaannya dengan "kuttâb" di Mesir. *Kuttâb* adalah lembaga pendidikan formal-tradisional yang hampir ada di setiap *qaryah* (desa) di Mesir sebagai tempat belajar anak-anak kecil akan al-Qur'an dan dasar-dasar ilmu keislaman lainnya. Jika di meunasah ada "imeum"-nya, maka di "kuttâb" ada juga "syaikh al-kuttâb" sebagai pemimpinnya.

Seorang imeum meunasah masuk ke dalam struktur pengurus gampong, menjadi bagian dari pimpinan gampong, dan salah satu dari unsur "tuha peut" atau empat orang tetua pemimpin gampong. Keempat tetua itu adalah "keuchik" atau kepala pemerintahan, "imeum" sebagai kepala urusan peribadatan dan kegiatan sosial, "hariya" sebagai sekretaris dan juru bicara gampong, dan tokoh masyarakat sebagai perwakilan hampong.

Keempat unsur tetua inilah yang mengatur jalannya pemerintahan di sebuah gampong, sekaligus membuat keputusan dan menentukan kebijakan di sana. Dalam tradisi Aceh, antara "keuchik" dan "imeum" ibarat ayah dan ibu dalam sebuah keluarga besar masyarakat gampong.

Dalam perjalanannya kini, fungsi meunasah menjadi lebih luas lagi. Selain sebagai sebuah "markaz al-tarbiyyah" (pusat pendidikan), meunasah juga berfungsi sebagai "markaz al-tsaqâfah" (pusat kebudayaan), "markaz al-ma'lûmât" (pusat informasi), sekaligus "markaz al-ijtimâ'iyyah" (pusat kegiatan sosial) di setiap gampong.

Karena itu, meunasah juga kerap digunakan sebagai balai musyawarah gampong, tempat membicarakan segala urusan gampong dan masyarakatnya, tempat kenduri hari raya, tempat menyerahkan zakat fitrah menjelang hari raya Idul Fitri, tempat acara-acara dan upacara-upacara, pengajian umum, kegiatan sosial-kemasyarakatan, tempat pelayanan kesehatan, penyuluhan masyarakat, sampai kepada diskusi lepas.

Halaman meunasah yang relatif luas, kerap juga digunakan oleh anak-anak dan remaja sebagai tempat bermain dan berolah raga, seperti bermain kelereng, petak umpet, bermain bola voli, bulu tangkis, bola takrau, dan lain sebagainya.

Demikianlah, sebuah meunasah di gampong difungsikan seluas-luasnya agar dapat mewadahi segenap aktivitas masyarakat dalam pelbagai aspek dan bidang, baik aktivitas pendidikan, kebudayaan, informasi, dan juga sosial-kemasyarakatan.

Secara fisik, meunasah berbentuk bangunan rumah panggung berukuran besar dengan halaman yang luas. Bentuk fisik meunasah seperti rumah tradisional Aceh dengan beratap daun rumbia dan dindingnya dibangun terbuka. Karena terbuat dari kayu, meunasah sering dipenuhi dengan berbagai ukiran yang ada pada rumah tradisional Aceh. Seperti halnya rumah adat atau rumah tradisional Aceh, meunasah dibangun dengan tiang-tiang kayu dan agak tinggi dari tanah atau lantai. Di bagian depan meunasah kadang-kadang dilengkapi dengan beranda yang agak rendah dan luas.

Di sekeliling meunasah juga dibangun sumur, bak air, dan tempat keperluan buang air. Umumnya meunasah berlokasi di pinggir jalan, di tengah-tengah kampong, atau lokasi yang mudah dijangkau oleh masyarakat.

Meunasah, sebagaimana bangunan-bangunan yang didirikan di Aceh pada masa klasik, dibangun dengan memperhatikan aspek budaya Islam saat proses pendiriannya. Pada proses pendirian meunasah, menurut masyarakat Aceh bergotong royong mengumpulkan bahan-bahan utama bangunannya baik dari kayu, bambu, daun rumbia, pelepah rumbia, dan bahan-bahan lainnya.

Setelah bahan-bahan terkumpul dan siap didirikan masyarakat gampong mengadakan kenduri dan upacara berdoa bersama. Lewat kenduri dan upacara itu, masyarakat Aceh memohon kepada Allah agar bangunan ini dapat digunakan untuk peribadatan kepadaNya.

Untuk menyempurnakan pendirian, maka segala bentuk upaya agar bangunan yang didirikan dapat tersinari cahaya Ilahi, maka bangunan (meunasah) dihiasi dengan berbagai macam kaligrafi, yang di dalamnya terdapat ajakan dan dakwah Islamiyah, juga petuah-petuah edukatif, agar siapa saja yang masuk ke dalamnya mendapatkan hikmah.

[A Ginanjar Sya'ban]

Midodareni

Midodareni diambil dari kata midodari atau widodari yang berarti bidadari. Di kalangan masyarakat Jawa, ada mitos yang menyebutkan bahwa pada malam Midodareni, para bidadari dari kahyangan turun ke bumi dan bertandang ke rumah calon pengantin wanita untuk mempercantik dan mempersiapkannya agar menjadi bidadari yang sempurna bagi calon suaminya.

Prosesi Midodareni dilaksanakan pada malam hari sebelum ijab-kabul dan acara *Panggih Pengantin*. Selain disebut Midodareni, prosesi ini juga terkadang disebut dengan istilah Maleman, atau lengkapnya Malem Midodareni. Ada juga yang menyebutnya *Pangarip-arip,* sebagaimana disebutkan oleh Rama Sudi Yatmana, dalam *Upacara Penganten Tata Cara Kejawen*.

Alkisah, dewi Nawangwulan bersama para bidadari turun ke marcapada untuk memberi doa restu kepada dewi Nawangsih yang akan dipersunting oleh Bondhan Kejawan. Kesediaan Dewi Nawangwulan untuk merias sendiri dewi Nawangsih ini disertai dengan syarat agar pihak pengantin pria mempersembahkan Kembarmayang. Suwardjoko, dalam bukunya; *Makna, Tata Cara dan Perlengkapan Pengantin Adat Jawa*, menyebut kisah-kisah ini hanyalah dongeng atau mitos belaka.

Malam Midodareni adalah malam *Paes* atau *Pepaes,* yang berarti berhias. Mengutip Kalinggo Honggopuro, Suwardjoko menyebutkan bahwa tradisi *Paes* ini bisa dilacak sejarahnya dari jaman Mataram.

Meskipun menurut hukum agama dan negara kedua mempelai belum bisa disebut sebagai pasangan suami isteri sebelum akad nikah, namun tradisi Jawa sudah menyebut keduanya sebagai Sri Pengantin, yang merupakan mustika adicara pada malam Midodareni. Sejak malam Midodareni, kedua mempelai tidak lagi disebut sebagai calon pengantin dalam tradisi penikahan Jawa.

Hal ini didasarkan pada apa yang tertulis dalam primbon kuna yang menyebutkan: *"Ing bengi kebener Midodareni, iku wiwit jeneng penganten"*. Oleh karena itu sorak sorai para kerabat pada malam Midodareni adalah teriakan: *"Lha kae pengantene teka"*. Karenanya sejak malam Midodareni, terutama setelah menerima *Kancing Gelung,* kedua mempelai sudah disebut sebagai pengantin, bukan lagi calon pengantin. Mereka berdua adalah mustika perhelatan yang ditunggu-tunggu, yang dalam bahasa Jawa disebut sebagai *Penganten, kusumaning adicara ingkang dipun anti-anti*.

Suwardjoko percaya bahwa ada peran Wali Songo dalam proses Islamisasi tradisi pernikahan Jawa ini. Wali Songo tidak serta merta mematikan tradisi Midodareni yang sebenarnya sarat dengan mitos. Kedua mempelai juga tetap diizinkan untuk disebut sebagai pengantin sejak prosesi Midodareni, tetapi belum diizinkan untuk tidur bersama sebelum akad nikah. Bahkan pengantin pria tidak disambut di dalam rumah pengantin putri, melainkan di beranda depan saja dan belum diizinkan menemui pengantin putri.

Prosesi Midodareni ini didahului oleh prosesi lain di mana kedua calon pengantin melakukan *Jamas* atau mandi keramas menggunakan air kembang setaman, yang disebut dengan prosesi siraman. Siraman memiliki hubungan erat dengan Midodareni dan menjadi syarat penting agar para bidadari bersedia turun dari kahyangan untuk merestui calon pengantin.

Salah satu Prosesi Midodareni.
Sumber: https://ikawidyan.wordpress.com/2011/12/06

merasuk dalam diri calon pengantin puteri. Agar hal itu terjwujud maka semua hal yang berkenaan dengan malam Midodareni harus serba ganjil dan belum genap atau belum lengkap. Karena apabila sudah genap dan lengkap, justru pada bidadari yang turun dan bertandang ke rumah calon pengantin akan kembali lagi ke kahyangan karena merasa sudah tidak ada yang perlu disempurnakan.

Selain ada keharusan penggunaan kembang setaman seperti mawar, melati, bunga *kanthil*, dan kenanga, prosesi siraman mengharuskan dipakainya air bersih dari sumber mata air guna memurnikan dan menyucikan calon pengantin lahir dan batin. Dengan demikian, para bidadaripun diharapkan akan bersedia turun dan memberikan doa restu serta memberikan aura kecantikannya kepada calon pengantin.

Prosesi Midodareni dilaksanakan pada malam hari setelah sholat Maghrib. Terdapat tamsil tertentu pada penggunaan angka-angka ganjil dan serba tidak lengkap atau tidak genap pada laku adicara Midodareni. Bahkan orang yang menyiramkan air pada proses Siraman juga jumlahnya ganjil, biasanya tujuh atau sembilan orang. Paes atau riasan yang digunakan pada malam Midodareni juga hanya berupa *alub-alub* atau cengkorongannya saja. Busana yang digunakan juga sederhana, dengan harapan bahwa para bidadarilah yang akan menggenapkan atau menyempurnakannya.

Pada malam yang sangat penting itu para bidadari diharapkan turun dan *manjing* atau menyatu dalam jiwa dan raga *Sri Penganten* yang disebut sebagai keadaan *Hapsari Hangejawantah,* yakni munculnya aura kebidadarian pengantin yang telah *pecah pamor.* Jika itu terjadi, artinya bidadari yang turun dari kahyangan benar-benar telah

Perlengkapan Prosesi Midodareni

A. Keluarga pengantin putri
- Angsul-angsul
- Kancing Gelung (Cundhuk Ukel)
- Naskah Catur Wedha
- Ayam betina muda *(dhere),* lambang pengantin putri
- Tempat duduk pengantin pria dilapisi dengan klasa kalpa

B. Keluarga pengantin pria
- Cengkir gadhing dihias janur berupa clorot, sepasang
- Kembarmayang, sepasang
- Ayam jantan muda *(Jengger)*, lambang pengantin kakung
- Paningset serta kelengkapan *(abon-aboning)* paningset
- Sanggan serta tanda asih (apa saja)

Urutan prosesi pada malam Midodareni:

Jonggolan

Jonggolan berarti *pisowanan,* di mana calon pengantin pria sowan atau hadir menghadap keluarga calon pengantin putri untuk memberitahu bahwa ia telah siap lahir batin mengikuti seluruh adicara dalam proses pernikahan.

Prosesi ini juga disebut dengan *nyantrik* atau *nyantri* karena aslinya dalam tradisi

Purna Jonggolan di lingkungan keraton, calon penganten pria tidak hanya sekedar berkunjung dan menampakkan diri, melainkan langsung *mondok* atau nyantrik di kasatrian dan dipingit di sebuah bangunan di lingkungan keluarga calon istrinya. Adapun di luar keraton, calon pengantin pria kembali pulang ke rumah setelah adicara Midodareni, namun demikian, tetap disebut *nyantrik*.

Jonggolan atau *nyantrik* pada zaman kuno dilakukan beberapa hari sebelum acara inti. Calon pengantin dititipkan *(ngenger)* di rumah calon mertuanya dan dipingit. Namun seiring perkembangan zaman, *nyantrik* ini dilaksanakan bersamaan dengan acara Midodareni.

Tata lahir dan simbol-simbol yang terdapat dalam Jonggolan pada adicara Midodareni memiliki beberapa makna, di antaranya:

- Menunjukkan bahwa semua persyaratan yang diperlukan dalam pernikahan sudah terpenuhi
- Pengantin kakung sudah siap lahir dan batin
- Adanya *sabdatama* atau petuah untuk pengantin
- Merupakan penilikan akhir terhadap kesiapsediaan segala hal yang diperlukan untuk melangkah menuju adicara selanjutnya

Ada dua macam *pakem* busana yang dikenakan pengantin pria pada saat *njonggol* atau sowan pada malam Midodareni. Menurut tradisi Yogya, calon pengantin pria mengenakan busana kasatrian, yaitu baju surjan, blangkon, kalung *karset* dan mengenakan keris. Adapun dalam tradisi Surakarta, pengantin pria mengenakan busana *pangeranan* yaitu jas *beskap,* kalung *karset,* dan mengenakan keris.

Namun diperbolehkan juga tidak menggunakan *pakem* busana sebagaimana disebutkan di atas. Pengantin pria boleh menggunakan jas dan dasi pada saat Jonggolan. Bahkan ada yang berpendapat bahwa sebaiknya pengantin pria dan para pendampingnya tidak mengenakan keris pada malam Midodareni, karena malam ini bukan merupakan perjamuan agung. Sebagaimana disebutkan di atas, tata busana pada malam Midodareni justru dianjurkan bersifat sederhana. Oleh karena itu dianjurkan menggunakan busana *beskap landhung* tanpa keris.

Tempat duduk pengantin pria pada adicara Jonggolan dilapisi dengan *klasa kalpa*. Hal ini didasarkan pada *kawruh kraton*. Adapun yang biasa *(kaprah)* terjadi di masyarakat, alas duduk pengantin pria adalah *klasa bangka* atau *tilam lampus*.

Tumuruning Kembarmayang

Kembar berarti serupa dan mayang adalah bunga dari pohon pinang atau jambe. Kembarmayang adalah dua buah hiasan yang terbuat dari pokok/debok pisang, yang dihias dengan janur, aneka buah dan kembang pancawarna serta bunga jambe. Meskipun penggunaan Kembarmayang adalah pada saat prosesi *Panggih Pengantin*, namun ia telah dibuat dan disimpan sejak malam Midodareni.

Kembarmayang juga memiliki beberapa nama lain seperti Sekar Mantyawarna, Sekar Adi Kalpataru, dan Klepu Dewadaru kaliyan Jayadaru.

Kembarmayang dipercaya sebagai hiasan bunga dari para dewa yang dirangkai oleh tujuh bidadari. Ia hanya merupakan pinjaman kepada pengantin pria untuk digunakan dalam pernikahan. Setelah selesai digunakan, ia harus dikembalikan kepada para dewa dengan cara melarutkannya di sungai atau membuangnya di perempatan jalan.

Kembarmayang merupakan perlambang restu dan keberkahan dari Yang Maha Kuasa kepada pengantin. Keberadaan mayang dalam hiasan tersebut melambangkan pengantin yang sedang memasuki dunia rumah tangga.

Makna dan kiasan yang terkandung dalam prosesi *golek* Kembarmayang adalah sebuah ibarat atau *pasemon* bahwa mewujudkan segala macam cita-cita dan harapan haruslah diakukan dengan usaha, serta ada “harga” yang harus dibayar; *jer basuki mawa bea.*

Adapun gotong-royong dan kerjasama dalam proses pembuatannya dan *Tumuruning Kembarmayang* melambangkan sikap tolong-menolong *(sambat sinambatan)*. Hal ini pula menunjukkan bahwa perhelatan pernikahan tersebut didukung oleh *sanak kadang* dan *bolo rewang,* serta diiringi doa kepada yang maha kuasa.

Nut carita duking nguni-uni
Ila-ila ujaring pra kina
Gung pinundhi prapteng mangke
Kembarmayang puniku
Rinatikna in widadari
Minangka sung nugraha
Satria linangkung
Ingkang asung bekti darma
Labuh labet mring hyang kang maha luwih
Hambangun pala karma

Terjemahan syair Jawa *(tembang dhandhang gula)* di atas, sebagaimana ditulis oleh Meka Nitrit Kawasari adalah sebagai berikut:

Menurut cerita dahulu kala

Tata cara menurut kisang orang tua

Yang dilestarikan hingga kini

Kembarmayang nan asri

Dirangkai oleh para bidadari

Sebagai anugerah

Bagi pria pilihan nan gagah

Yang akan melaksanakan darma bakti

Melaksanakan perintah ilahi

Mengangkat seorang isteri

Sebagaimana setiap prosesi dan adicara lainnya dalam tradisi pernikahan Jawa, Kembarmayang sarat dengan makna dan kiasan. Ada banyak versi tafsir dan tamsil pada Kembarmayang dan proses pembuatan serta keberadaannya pada pernikahan adat Jawa, yang beredar di masyarakat.

Terdapat tembang sinom yang menggambarkan perjalanan Sang Sarayajati menghadap kepada yang punya hajat. Tembang Sekar Sinom diperuntukkan bagi anak muda. Ia berasal dari kata Si yang berarti "isih" atau masih dan Nom yakni "enom" atau muda dan memiliki sifat ramah yang melambangkan dunia para muda mudi yang sedang jatuh cinta.

Mugi kersoa angupadi tumuruning wahyu jodho ingkang awujud sekar mancawarna ugi sinebatKembarmayang, kinarya jangkeping panggihing calon pinangantyan kekalih.

Semoga bersedia mencari wahyu jodoh yang berwujud bunga warna-warni yang juga disebut kembarmayang, untuk melengkapi pertemuan calon pengantin berdua.

Tumuruning Kembarmayang disebut juga dengan istilah "Miyosipun Kembarmayang Saking Suwargo", yakni turunnya Kembarmayang dari surga. Istilah lainnya yang juga dipakai adalah "Panebusing Kembarmayang".

Mitos Jawa menyebutkan bahwa Kembarmayang merupakan pemberian dari Sang Hyang Jagad Giri Nata. Adapun yang membawanya ke bumi adalah para bidadari, di antaranya; Prabasini, Irim irim, Tanjung Biru, Warsiki, Gagar Mayangm Leng Leng Sari, dan Leng Leng mandanu.

Dalam mitos Jawa juga disebutkan, Kembarmayang yang asli diturunkan oleh para dewa terbuat dari bunga pohon Kalpataru; pohon yang tumbuh di surga dan buahnya menjadi santapan para dewa.

Saat ini Kembarmayang dibuat oleh para pemuda yang datang untuk *rewang.* Adapun aslinya dalam tradisi Jawa, yang bertugas membuat Kembarmayang adalah dua orang wanita dewasa, dari pihak pengantin pria, lalu dibuatkan *sesajen* dan didoakan pada acara "Slametan Midodareni" sebagai *pepeling* atau pengingat bagi pengantin bahwa perkawinan bukan hanya bertemunya raga, tetapi juga perpaduan dua jiwa yang menyatu dalam ikatan suci membangun sebuah keluarga.

Prosesi Tumuruning Kembarmayang terdiri dari beberapa bagian yang dibawakan dalam adegan-adegan mirip adegan pewayangan dan dipandu oleh seorang dalang. Adapun cerita yang dilakonkan adalah tentang pencarian, penebusan, dan pemboyongan, lalu dilanjutkan dengan prosesi penyerahan Kembarmayang kepada pihak keluarga pengantin putri.

Dapukan atau pemeran dalam adegan-adegan tersebut adalah Saraya jati (seorang ksatria yang ditugaskan untuk mencari Kembarmayang), Hamengku Gati (Sebagai ayah dari pengantin putri), dan Jati Wasesa (seorang pandhita dari padepokan Sidodadi, tempat Kembarmayang disimpan).

Sekar mancawarna pada Kembarmayang terdiri dari *ron* maneka warni atau *ron apa-apa*; melambangkan keaneka ragaman isi dunia dengan harapan agar pengantin kelak dapat menjalani kehidupan rumah tangga yang penuh lika liku. Lalu ada bunga kanthil dan melati yang melambangkan keharuman dengan harapan semoga perilaku pengantin kelak selalu harum seperti harumnya bunga melati dan menjadi teladan sebagaimana bunga kanthil.

Keris-kerisan janur pada Kembarmayang merupakan perlambang pusaka yang dipakai oleh laki-laki dan menjadi pengingat atas tanggungjawab seorang suami dalam hidup berumah tangga. Manuk-manukan janur atau burung menjadi *pepeling* agar pengantin mempunyai cita-cita yang tinggi setinggi terbangnya burung. Nanas yang berada pada bagian atas Kembarmayang merupakan lambang tingginya derajat. Nanas ini diletakkan pada bagian paling atas sebelum payung-payungan. Harapannya pengantin agar selalu rukun, berdampingan dan tinggi derajatnya. Adapun payung-payungan janur yang memayungi Kembarmayang melambangkan pengayoman. Pecut-pecutan janur *sekawan* yang berjumlah empat melambangkan sadherek sekawan atau empat saudara yang merupakan pengingat bagi pengantin tentang keberadaan mereka di dunia mulai dari kelahiran sampai mati.

Peksi pada Kembarmayang melambangkan perjodohan serta harapan agar pengantin segera mendapatkan keturunan. *Urang* melambangkan harapan agar pengantin dalam menjalani hidup berumah tangga tidak kekurangan dan selalu tercukupi segala kebutuhannya. Walang melambangkan harapan agar tidak dihantui rasa *walangati/ sumelang* yakni gundah gulana. Harapannya, pengantin punya ketetapan hati dalam mengarungi samudera kehidupan berrumah tangga. Walang juga melambangkan kegesitan.

Kembarmayang dalam pernikahan Jawa merupakan "replika" dari Dewadaru dan Jayadaru, yaitu bunga dari pohon Kalpataru. Ini merupakan perlambang harapan agar pengantin kelak dapat bahagia dalam kehidupan berrumahtangga seharum bunga Dewadaru dan Jayadaru, serta segera menghasilkan buah, yakni keturunan.

Srah-srahan

Adicara Tumuruning Kembarmayang kemudian dilanjutkan dengan prosesi *srah-srahan,* yaitu penyerahan tanda kasih atau *tali asih* dari pihak pengantin pria kepada keluarga pengantin putri. Wujudnya berupa berbagai macam perhiasan, barang mentah, dan barang jadi atau matang *(raja peni, guru bakal, guru dadi).*

Raja peni dan *guru dadi* dibawa di dalam sebuah kotak yang disebut dengan *jodhang.* Adapun *guru bakal* dibawa dengan dipikul. Apabila salah satu orang tua dari pengantin pria sudah meninggal, maka perangkat *srah-srahan* ditambah dengan *bendhe.*

Srah-srahan lengkap dalam pakem keraton Surakarta berupa:

- Paningset, yakni setagen, sesupe seser, sinung truntum, serta sindur
- Perlengkapan, yakni tebu wulung, jeruk gulung, sedhah ayu, pisang ayu, dan sekul golong
- Pengiring, yakni *raja peni* (berupa aneka ragam perhiasan), guru bakal (berupa ternak, palawija dan sebagainya), guru dadi (berupa busana, makanan dan sebagainya)

Catur Wedha

Setelah semua tamu dari pihak pengantin pria duduk di tempat yang disediakan, ayah dari pengantin putri menghampiri pengantin pria dengan maksud *wawansabda* untuk memastikan terakhir kalinya bahwa pengantin pria benar-benar telah siap lahir batin

menghadapi prosesi pernikahan selanjutnya, karena keesokan harinya adalah prosesi ijab-kabul yang membuat ikatan kedua mempelai sah menurut agama dan negara.

Ayahanda pengantin putri lalu memberikan wejangan Catur Wedha (empat norma) atau Catur Laksitatama (empat perilaku utama). Hal ini perlu dilakukan agar ayahanda pengantin putri tidak ragu dan khwatir lagi menyerahkan putrinya kepada pria yang akan menikahinya.

Setelah wejangan Catur Wedha ini, kedua pengantin dipingit di tempat masing-masing yang telah disediakan, atau disebut dengan prosesi *nyantrik/nyantri*. Pada saat *nyantrik* ini kedua mempelai dilarang saling bertemu.

Andrawina

Setelah acara wejangan Catur Wedha, para tamu dipersilahkan makan bersama dan berramah tamah. Acara santap makan bersama dan ramah tamah ini disebut juga dengan *Kembul Bojana Andrawina*. Adicara ini biasanya diisi pula dengan perkenalan anggota keluarga dari masing-masing pihak.

Acara ini seharusnya dilakukan ketika larut malam. Tuan rumah akan menghidangkan *sekul asrep-asrepan*. Yang unik pada acara ini adalah mendahulukan tamu wanita untuk makan. Hal ini dilakukan sebagai penghormatan kepada para bidadari sebagaimana dalam kisah pernikahan Jaka Tarub dan dewi Nawangwulan.

Seluruh acara di atas dilakukan dengan sangat kihdmat dan tenang. Bahkan dalam berbicara pun para tamu dan tuan rumah hanya melakukannya dengan suara lirih atau bisik-bisik. Namun demikian pada zaman sekarang, acara ini dilaksanakan dengan meriah dan gegap gempita. Hidangan yang disuguhkan juga bermacam-macam, terkadang ditambah dengan hiburan *tayuban*. Waktu pelaksanaanya pun tidak terlalu larut malam.

Kancing Gelung dan Angsul-angsul

Setelah selesai berramah-tamah dan memakan hidangan, pemangku hajat kemudian menggelar prosesi penyerahan Kancing Gelung. Kancing gelung adalah penyerahan dhuwung atau keris yang disebut cundhuk Ukêl yang merupakan senjata andalan kaum wanita. Pusaka ini diberikan kepada pengantin pria untuk melindungi isteri dan keluarganya kelak.

Kancing Gelung yang diserahkan terdiri atas:

- Dhuwung, yaitu pusaka milik penganten putri pemberian ayahandanya berupa keris Cundhuk Ukêl. Pusaka ini sebenarnya hanya dititipkan kepada pengantin pria untuk melindungi keluarganya kelak.
- Ageman, yaitu busana agung yang akan dikenakan pengantin pria pada waktu *dhaup* atau *panggih penganten.*

Adapun angsul-angsul adalah berbagai macam hadiah, bisa berupa makanan, kue dan lain-lainnya dari pihak keluarga pengantin putri kepada rombongan penganten pria. Angsul-angsul merupakan tanda tali asih antara dua keluarga yang berbesanan.

Apabila rangkaian acara Midodareni sudah sampai pada penyerahan kancing Gelung dan Angsul-angsul, itu adalah pertanda bahwa acara sudah akan berakhir. Hal ini juga merupakan isyarat bahwa pengantin pria dipersilakan segera meninggalkan rumah calon mertua *(katundhung)* untuk kembali ke pondokan yang telah disediakan *(sengkeran),* bagi yang disediakan tempat untuk *nyantrik*. Atau pulang ke rumah bagi yang tidak tinggal di pondokan untuk *nyantrik*. Para pimpinan rombongan pengantin pria harus tanggap dan segera mohon diri.

Sejarah Dhuwung Cundhuk Ukêl

Dalam tradisi keraton-keraton Jawa, para puteri dari permaisuri raja diberi pusaka andalan berupa keris atau *curiga,* yang diberi nama Cundhuk Ukêl. Pusaka ini merupakan penanda bahwa wanita yang memilikinya adalah seorang puteri raja. Dhuwung Cundhuk Ukel ini merupakan pusaka yang diwariskan turun temurun kepada anak perempuan.

Karena pusaka ini hanya untuk para puteri, maka sosok penampakannya *(dhapuran),* juga ferminin *(mutreni).* Bentuknya lebih kecil dari umumnya keris. *Angsar*-nya juga bersifat

kewanitaan, yakni *ruruh,* cinta asih, tenteram, dan tenang. Cundhuk Ukêl bukan merupakan *Dhuwung ageman* (kelengkapan busana) karena sosoknya yang kecil, bahkan terkadang berbentuk mirip cundrik atau patrêm.

Pusaka inilah yang dititipkan kepada menantu *(putra mantu)* pada prosesi penyerahan Kancing Gelung di malam Midodareni. Pasemon dan isyarat dari hal ini adalah pertanda bahwa ayahanda pengantin puteri telah memberikan kepercayaan kepada pengantin pria untuk mempersunting puterinya, dan bahwa pria tersebut akan melaksanakan pesan-pesan wejangan dalam Catur Wedha.

Apabila dalam perjalanan rumah tangga kedua mempelai kelak ada halangan dan ketidak cocokan sehingga menyebabkan perceraian, maka Cunduk Ukêl harus dikembalikan kepada keluarga wanita, karana ia hanya titipan, bukan pemberian. Oleh karena itu, apabila ada seorang pria mengembalikan Cundhuk Ukel, itu artinya sebuah isyarat perceraian.

Majemukan

Majemukan merupakan ritual penutup dari rangkaian malam Midodareni. Dilakukan larut malam ketika para tamu sudah meninggalkan rumah pengantin putri. Inti dari majemukan adalah ungkapan syukur kepada Tuhan yang maha kuasa atas terlaksananya acara dengan baik, serta doa semoga prosesi acara berikutnya berjalan lancar dan baik, *nirbaya, nir-rubeda,* tanpa ada halangan dan gangguan apapun.

Selain berdoa, acara majemukan berupa makan bersama-sama hidangan berupa nasi wuduk berlauk ingkung ayam sebagai lambang kebersamaan dan gotong royong, *holopis kuntul baris,* bekerja bersama-sama agar terlaksana seluruh hajat dengan sempurna. Selanjutnya *melekan* atau *wungon,* yakni berjaga semalam suntuk, yang dilakukan oleh beberapa sesepuh sambil berdoa atas kelancaran dan keberkahan prosesi selanjutnya.

Meskipun secara keseluruhan prosesi malam Midodareni ini berasal dari tradisi kuno pra Islam, namun praktiknya hari ini rangkain acara ini syarat dengan nilai-nilai dan ritual Islam. Acara Midodareni di kalangan orang Jawa Islam hari ini dimulai dengan bacaan ayat-ayat suci al-Quran dan selalu disertai dengan doa-doa Islami. Darori Amin, dalam *Islam dan Kebudayaan Jawa,* menyebutkan bahwa malam Midodareni di kalangan orang Jawa Islam diisi dengan bacaan-bacaan barzanji dan tahlilan.

[Ali Mashar]

Sumber Bacaan:

H. M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Gama Media, Yogyakarta, 2000.

K.P. Suwardjoko Proboadinagoro Warpani, Makna, Tata cara dan Perlengkapan Pengantin Adat Jawa, Kepel Press, Yogyakarta, 2015.

Meka Nitrit Kawasari, *Penggunaan Bahasa Jawa Pada Upacara Tumuruning Kembarmayang Sebagai Cermin Kearifan Budaya Jawa,* dalam Jee Sun Nam (ed.), *Language Maintenance and Shift III,* Revised Edition, Balai Bahasa Provinsi Jawa Tengah, 2013.

Rama Sudi Yatmana, Upacara Penganten Tata Cara Kejawen, CV Aneka Ilmu, Semarang, 2001.

Suwarna Pringgawidagda, Tata Upacara dan Wicara Pengantin Gaya Yogyakarta , Kanisius, 2006.

Thomas Wiyasa Bratawidjaja, *Upacara Perkawinan Adat Jawa,* Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 2000.

Mudik

Mudik telah menjadi tradisi masyarakat Indonesia yang pada umumnya dikaitkan dengan perayaan hari lebaran. Kebiasaan ini bertumpu pada semangat menjaga tradisi lama yang menjadi bagian penting masyarakat dalam upaya mencari atau kembali ke jati diri. Dalam ritual tahunan ini, banyak hal muncul sebagai fenomena sosial dan keagamaan di mana agama dan budaya melebur menjadi satu tarikan nafas. Melalui kegiatan mudik, masyarakat Muslim Indonesia memperagakan ajaran silaturahmi bersama keluarga, kerabat, handai taulan serta sahabat. Dalam suasana lebaran, masyarakat secara sistemik bermaaf-maafan, update perkembangan lingkungan sekitar, serta terhubung dengan masa lalu. Satu hal yang juga penting adalah bahwa kepulangan ke kampung halaman tidak hanya dimaksudkan untuk berinteraksi dengan orang yang masih hidup, tetapi juga berkomunikasi dengan orang yang sudah meninggal di tempat jasad terakhirnya bersemayam.

Pengertian

Secara etimologi, kata mudik berasal dari kata "udik" yang berarti selatan/hulu, sebagai lawan kata dari 'hilir', yang bermakna utara. Di kalangan masyarakat Betawi zaman kolonial, suplai kebutuhan hasil bumi diambil dari wilayah luar tembok kota di selatan. Para petani dan pedagang melakukan transaksi melalui sungai dari utara dan kembali ke selatan. Dari aktivitas ini kemudian muncul istilah hilir mudik yang berarti bolak-balik.

Mudik juga dimaknai 'menuju udik' atau pulang ke kampung halaman. Kata 'udik'

Suasana Para Pemudik di Stasiun Kereta.
Sumber http://news.okezone.com

Mudik bareng yang diselenggarakan PBNU. Dalam mudik bersama tersebut, sebanyak 35 bus disiapkan untuk memberangkatkan sekitar 1750 pemudik ke berbagai wilayah di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur
Sumber: Tribunnews.com

biasanya merujuk pada persepsi desa atau kampung tempat asal kelahiran seseorang. Ketika seseorang hidup dan berkarir di kota, ada tuntutan kultural untuk kembali ke 'kampung halaman' di mana komunitas primordialnya berada. Kepulangan seseorang ke kampung halaman pada umumnya dilakukan dalam rangka merayakan lebaran atau hari libur lainnya. Konsep kampung halaman menjadi dasar pijakan yang dikaitkan dengan konsep silaturahmi, ziarah kubur dan nostalgia.

Sejarah

Tradisi mudik merupakan kebiasaan masyarakat petani Jawa yang dikenal sejak zaman Majapahit. Kebiasaan ini awalnya bertujuan untuk mengunjungi kuburan orang-orang yang telah meninggal dan memanjatkan doa bersama untuk memohon keselamatan kepada dewa-dewa kahyangan. Aktivitas ini dilakukan setahun sekali, yang belakangan dikenal dengan sebutan '*nyekar*'. Pada masa ini, kegiatan mudik menjadi tradisi yang dilakukan oleh keluarga kerajaan. Sejak masuknya Islam, mudik dilakukan menjelang Lebaran.

Beberapa ahli berpendapat bahwa tradisi mudik muncul karena masyarakat Indonesia adalah keturunan Melanesia yang berasal dari Yunan, Cina. Sebuah masyarakat yang dikenal sebagai pengembara. Mereka menyebar ke berbagai tempat untuk mencari sumber penghidupan. Pada bulan-bulan yang dianggap baik, mereka akan mengunjungi keluarga di daerah asal. Biasanya mereka pulang untuk melakukan ritual kepercayaan atau keagamaan.

Tradisi mudik tidak hanya erat kaitannya dengan perayaan Idul Fitri, melainkan juga erat kaitannya dengan berbagai dimensi kehidupan manusia. Paling tidak ada tiga dimensi yang dapat kita amati dalam tradisi mudik. Pertama, mudik memiliki dimensi spiritual-kultural. Mudik dianggap sebagai tradisi warisan yang dimiliki sebagian besar masyarakat Jawa. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Umar Kayam (2002) bahwa tradisi mudik terkait dengan kebiasaaan petani Jawa mengunjungi tanah kelahiran untuk berziarah ke makam para leluhur.

Bagi sebagian besar masyarakat Jawa, kehidupan duniawi tidak dapat dilepaskan dari

kehidupan nanti di alam keabadian. Begitu pula ikatan batin antara yang hidup dan yang mati tidak begitu saja lepas oleh hilangnya nyawa di jasad. Oleh karena itu, mereka menganggap bahwa berziarah dan mendoakan leluhur adalah kewajiban. Karena itu muncullah tradisi berziarah dalam kurun waktu tertentu meskipun dipisahkan oleh kondisi geografis. Nilai spiritual yang tertanam dalam tradisi berziarah inilah yang kemudian berdialektika dengan kultur masyarakat yang kemudian melahirkan tradisi mudik.

Dalam catatan Umar Kayam, mudik sejatinya tradisi lama yang pernah menghilang. Sejak Islam datang, mulai terkikisnya budaya syirik, ziarah menemukan momentum saat hari Lebaran. Apalagi kultur Jawa yang kemudian diterima oleh kalangan Islam tradisional menghasilkan akulturasi budaya yang harmoni. Perlahan ziarah kubur yang dianggap sebagai syirik dapat diterima oleh kalangan tradisional dengan disisipi ajaran agama. Mudik pun menjadi salah satu tradisi spiritual bagi masyarakat untuk melakukan ziarah ke makam leluhur.

Said Aqiel Siradj (2006) menegaskan bahwa makna tradisi Lebaran sebenarnya menyemai spirit spiritual-vertikal. Dalam arti orang-orang yang merayakan harus kembali pada kefitrian (kesucian) jati diri kemanusiannya sebagai hamba Tuhan. Hal ini terkait dengan ibadah puasa yang dilakukan selama satu bulan penuh. Spiritual-vertikal manusia ditempuh dengan ibadah dan akan sempurna jika dilanjutkan pada kesalehan sosial-horizontal. Silaturahim menjadi wujud konkret dalam hal ini. Mudik seharusnya dimaknai dengan menyambung hubungan spiritual dengan para leluhur dan menyambut tali silaturahim dengan keluarga, saudara, kerabat, dan sahabat. Bukan untuk kepentingan *prestise* sosial ataupun kepentingan material lainnya.

Dari sini tampak bahwa fenomena mudik mengimplikasikan suatu heteronomi kultural. Para pemudik berada pada sisi tarik-menarik antara situasi dan nilai-nilai baru dengan yang lama. Di satu sisi mereka tak bisa memungkiri bahwa mereka hidup, bekerja, berdomisili, dan berumah di kota. Di sisi lain, mereka sangat terikat dengan desa yang menjadi asal-usulnya.

Hal ini berarti bahwa tradisi mudik memperlihatkan betapa masyarakat kita sangat dikendalikan oleh masa silamnya. Kepulangan para pemudik ke desanya merupakan simbol romantisme masyarakat kita. Tantangannya terletak pada pengalaman bahwa romantisme cenderung lebih bersifat reaktif ketimbang kreatif. Mudik berarti terhubung kembali dengan jejaring tradisional dan menghidupkan ritual atau kenangan masa lalu.

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Marcoes, Lies, dkk, *Kembali Ke Jati Diri: Ramadhan dan Tradisi Pulang Kampung dalam Masyarakat Muslim Urban,* Bandung: Mizan, 2013.

Mukena

(Rukoh, Talakuang, Telekung)

Makna Kata

Mukena, telekung atau rukoh adalah baju atau kain panjang penutup aurat perempuan ketika shalat. Sebutan mukena lebih didengar untuk orang Jakarta dan sekitarnya. Nama-nama di atas menunjukkan suatu bentuk pakaian yang khusus dipakai untuk sholat. Dalam konteks Indonesia dan negara-negara sekitarnya, pakaian itu membedakan dari pakaian sehari-hari. Di Indonesia terutama, hanya dalam kira-kira lima tahun terakhir ini, ada kelompok-kelompok perempuan yang sudah merasa cukup dengan pakaian muslimah yang sehari-hari dipakai sekaligus pakaian untuk sholat. Perubahan ini mengikuti *trend* busana muslimah Indonesia yang sama sekali berbeda pada abad-abad awal Islam masuknya Islam ke Indonesia sampai pengaruh revolusi Iran pada tahun 1979. Dampak revolusi itu membuat cara menutup aurat perempuan Indonesia mirip dengan perempuan-perempuan Iran menutup tubuhnya. Kendatipun begitu pasar model dan industri mukena tak ada matinya.

Orang Jawa umumnya menyebut kain penutup aurat untuk shalat itu rukoh. Tak pasti darimana atau asal kata apa rukoh itu, mungkin juga kata rukuk, satu gerakan tubuh yang hanya dilakukan dalam sholat. Rukoh, umumnya berbentuk panjang, bersambung kainnya dari kepala sampai menutup kaki, yang kiranya kalau dia sujud, tidak kelihatan kakinya. Mirip pocong, kalau orang melihatnya pertama kali.

Dalam Bahasa Jawa, kata rukoh turun menurun digunakan. Entah darimana akar katanya. Namun sebenarnya orang Jawa yang hendak sholat mengenakan rukoh tidak cukup. Karena rukoh itu ada pasangannya yaitu ***Mekeno***, tanpa mekeno, biasanya anak rambut akan muncul di sekitar kepala. Padahal rambut itu adalah aurat. Mekeno biasanya selembar kain yang berbentuk segitiga atau kain handuk tipis memanjang, fungsinya untuk ***deleman*** (orang sekarang memakainya juga kalau memakai jilbab baik sebagai penambah asesori maupun agar rambut tidak keluar dari garis jilbab) jadi mekeno adalah pasangannya rukoh. Mekeno Kata mekeno inilah yang kemudian dari pembicaraan-pembicaraan dihubungkan berasal dari kata bahasa Arab miqna'ah (مقنعة) yang artinya tutup kepala.

Mukena popular di wilayah Melayu, tak heran negara-negara jiran pun mengenakannya. Pakaian ini pun disebut dengan cara yang hampir sama, Talakuang, meski di sana sini terdapat sedikit perubahan. Orang – orang Sumatra, yang identik dengan kaum Melayu, menyebutnya Talakuang, itu di Sumbar. Namun untuk Sumatra Utara, khususnya Tapanuli Selatan telekung biasanya dinamakan " Talokung" dan lebih populer di kalangan masyarakat pedesaan. Masih sama-sama Sumatra, Orang Palembang, Sumsel menyebut mukena dengan Telkum. Nyaris serupa, orang-orang di NTB menyebutnya Telekung.

Namun bagaimana bentuk mukena pada kaum Melayu di atas, menurut sumber informasi orang Sumatra sendiri, mukena pocong (terusan, orang Cirebon menyebutnya mukena rekening) tak popular dan asing. Sejak dulu hingga kini mukena itu potongan; atas dan bawah, bukan terusan. Seperti berikut ini;

Aurat Tubuh Perempuan dan Konsepsi Fikih

Ketertutupan perempuan banyak dilihat

Gambar; butik bordir Kudus.
Sumber: butikbordir.com

sebagai pembatasan aksesnya pada publik. Jika sejenak ke negara-negara teluk, pakaian perempuan sehari-hari mereka adalah seperti mukena bahkan melebihnya, sebab *niqab* atau *burqah* telah menutup semua bagian wajah dan hanya menyisakan dua bola mata sebagai alat penting.

Jika Akbar S. Ahmed dalam *Discovering Islam* menyatakan setelah kecemerlangan perempuan di awal-awal Islam, seperti eksistensi di antara istri nabi yakni; Khadijah dan Aisyah, berikutnya ada Fatimah, Rabiah al-Adawiyah dan lain-lain di negeri Islam, maka sekarang ini keadaan telah jauh berubah. Menurutnya, pembatasan akses perempuan dimulai dari penutupan tubuhnya. Sekarang perempuan jauh tertinggal peran dan kedudukannya dibanding pada masa awal Islam, lihatlah bagaimana Anwar Al-Sadat memenjarakan Nawa el-Saadawi karena kekritisan tulisannya. Perempuan pada masa kini mundur jauh ke belakang dan seperti budak yang hidupnya ditentukan laki-laki.

Bagaimana Indonesia? Benarkah demikian, Indonesia barangkali adalah pengecualian. Kalau menyimak perkembangan model busana muslimah Indonesia dari waktu ke waktu, ketertutupan tubuh perempuan sepertinya *dignity.* Ketertutupannya menunjukkan identitasnya dan di banyak tempat itu tidak menghalanginya beraktifitas. *Fashion* baru itu lalu sedikit demi sedikit menggerus cara bermukena dalam sholat. Memang belum ada satu survey yang pasti bahwa perkembangan model terbaru pakaian muslim itu telah meminggirkan penggunaan jilbab dalam shalat. Namun, seiring meroketnya perkembangan busana muslim bahkan produk Indonesia telah menjadi *trendsetter* dunia busana, mukena pun didesain tak kalah modisnya. Bukan hanya soal bentuknya tapi juga asesorisnya, bahannya sampai nuansa etnik dan tokoh *public figure favourite*, biasanya artis. Jadi mukena kini, sangatlah modis.

Dulu kala, sejak mukena ada sampai era 90-an, mukena semuanya model terusan, dijahit dari kain bahan putih polos, terbuat dari bahan kafan (orang Jawa menyebutnya mori) . Modelnya seperti pocong kata orang-orang , karena selain bersambung dari kepala sampai menjulur menutupi kaki juga selalu berwarna putih. Sederhana, tanpa hiasan atau warna lain. Bahannya adem tanpa campuran sintetis sehingga mudah sekali lecek. Mukena inilah nampaknya yang selalu diingat orang karena lama bertahan dan dipakai sebagian besar masyarakat Indonesia. Bahwa mukena itu putih dan lurus (terusan), nampaknya membumi di sebagian ingatan penduduk kita dan kemanapun mereka pergi.

Kalau dilihat dari perjalanan sejarahnya, masuknya Islam di Indonesia dengan segala keunikannya, maka mukena atau rukoh merupakan bagian tak terpisahkan dari konskuensi atau dampak dari cara ber-Islam di Indonesia. Dengan pakaian sehari-hari perempuan Indonesia yang sudah ada, nampaknya para muballigh kita ingin mengenalkan Islam secara bertahap dan tanpa gejolak. Maka dimulailah dengan mengajarkan tata cara ibadah dengan segala syaratnya. Inovasi dan strategi inilah yang kemudian melahirkan mukena, sebagai pakaian khusus sholat. Dualisme pakaian, antara di dalam dan di luar sholat ini, telah melahirkan keunikan sendiri. Namun, lambat laun kita mereka berubah Indonesia: berkebaya, kain berkerudung. Ataupun baju kurung. Penyebaran Islam yang berlangsung damai, telah mencoba mengakomodasi budaya-budaya Indonesia yang ada namun tetap dalam

bingkai bingkai prinsip ajaran Islam.

Memang Walisongo dan banyak penyebar Islam yang lain, banyak melakukan penyesuain dan strategi dakwah yang jitu di Indonesia. Mereka tidak memboyong budaya Arab atau negara-negara yang telah dahulu berislam. Walhasil kita lihat Indonesia hari ini.

Tapi tahukah kita, bahwa sejarah mukena dan mungkin bagi mereka yang belajar secara sederhana tentang Islam, menjadikan mukena sangat membekas. Sebagaimana orang-orang Jawa generasi tempo dulu yang dibawa ke Suriname dan masih menganggap bahwa shalat itu menghadap ke Barat bukan kiblat. Maka, begitupun dengan mukena, pernah mendengar tentang tenaga kerja tenaga kerja wanita kita yang menjadi buruh migran? Mereka merantau ke negeri seberang, utamanya negara-negara yang berpenduduk etnis China seperti Hongkong dan Taiwan beserta mukena putihnya. Apa yang terjadi? Orang China sangat takut dengan warna putih sehingga ketika mereka lihat mukena mereka kaget dan ketakutan. Menurut cerita para buruh migran itu, lalu mereka dilarang mengenaknnya. Sebab warna putih itu bagi mereka menyeramkan

Dengan pengajaran yang menekankan bahwa mukeno adalah pakaian sholat, pengalaman sadar, seperti di kampung dan terutama generasi 70an, mengendapkan cara berpikir kalau sholat harus dengan mukeno .Padahal esensi sholat itu menutup aurat. Tak mengejutkan kemudian bahwa sering berkembang desain mukena ini,

Ini rukoh atau rukuh klasik (versi lama) dan sebagaian masih menggunakannya, sekarang mengalami modifikasi disana sini sehingga kelihatan tetap modis dan *trendy*.

Namun seiring dengan berkembangnya industri mukena dan lahirnya desainer-desainer yang kreatif, konsep aurat yang menjadi prinsip utama shalat tergerus karena hitung-hitungan ekonomi dan mengikuti pola model.

Banyak yang dibuat dengan simplifikasi bahan, sehingga mukena mengabaikan konsep aurat. Akibatnya banyak mukena yang mini padahal yang mengenakan orangnya jumbo, sehingga kaki kelihatan ketiika sujud, punggung juga, karena minimnya dan pendeknya potongan atas. Jadi konsep seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan tereduksi. Wajah yang menurut Imam Syafii tidak termasuk dagu, malah dilonggarkan dalam pemakain-pemakain model baru. Telapak tangan melebar. Tak heran kalau hasil salah satu musyawarah keagamaan di Pesantren Lirboyo, semacam *bahtsul masail* tidak merekomendasikan mukena potonagn atas bawah dan memberi gambaran cara memakai mukena yang benar. Alasannya mukena potong bawah mengandung potensi – potensi terbukanya aurat. Ketika sujud karena banyak yang ukurannya minim, dan baju atau kaos pemakai pendek, sering kelihatan. Belum lagi kaki waktu sujud dan tangan yang digerakkan waktu takbir juga sering kelihatan. Semua itu tidak sesuai dengan prinsip syarat menutup aurat. Nampaknya ada kepentingan bisnis yang tidak bertemu dengan ketentuan syariat. Walaupun banyak juga mukena yang didesain tepat sesuai kaidah dan tentu saja harganya tidak bisa minimalis. Untuk memperjelas apa yang dimaksud ditutup dan terbuka dalam fiqih, banyak pesantren melalui websitenya memberi contoh bagaimana penggunaan mukena yang maksimal, maksimal ala fiqih.

Bagaimana pun fenomena mukena amatlah unik, karena mengingatkan akan pergerakan sejarah sebuah bangsa, agama dan juga perkembangan mode. Jika nanti perempuan –perempuan ini ketemua dalam sebuah melting pot dunia: haji kita akan melihat warna warni hamba bermunajat kepada Tuhannya, bukankah mukena adalah wasilah belaka?

[Ala'i Nadjib]

Sumber Bacaan

Ishom Yusqi dkk, Islam Nusantara (Jakarta: Pustaka STAINU) Jakarta, 2015
Akbar S Ahmad, Discovering Islam, Making Sense of Muslim History and Society, London;Routledge.1996
Wawancara dengan informan dari daerah daerah.

Muktabar(ah)

Sesuatu yang dapat dijadikan argumen / penjelasan. Dalam tradisi NU, istilah muktabar atau muktabarah ini dikenal dalam dua hal; *pertama*, kitab-kitab yang disebut dengan istilah *al-kutubul mu'tabarah* (kitab-kitab muktabarah); dan *kedua*, tarekat, dengan nama *al-tariqat al-mu'tabarah* (tarekat muktabarah). Setiap kelompok atau organisasi Islam di dunia, disadari atau tidak, sesungguhnya menggunakan juga istilah muktabarah ini, hanya saja tidak disebut secara eksplisit. Rujukan-rujukan terhadap buku bacaan, tokoh panutan, dan aliran pemikiran tertentu selalu menggunakan kriteria tertentu berdasarkan kesepakatan kelompok atau organisasinya. Batasan-batasan dengan muktabarah ini sesungguhnya lumrah dan lazim adanya untuk menghindari friksi dalam organisasi atau kelompok tersebut.

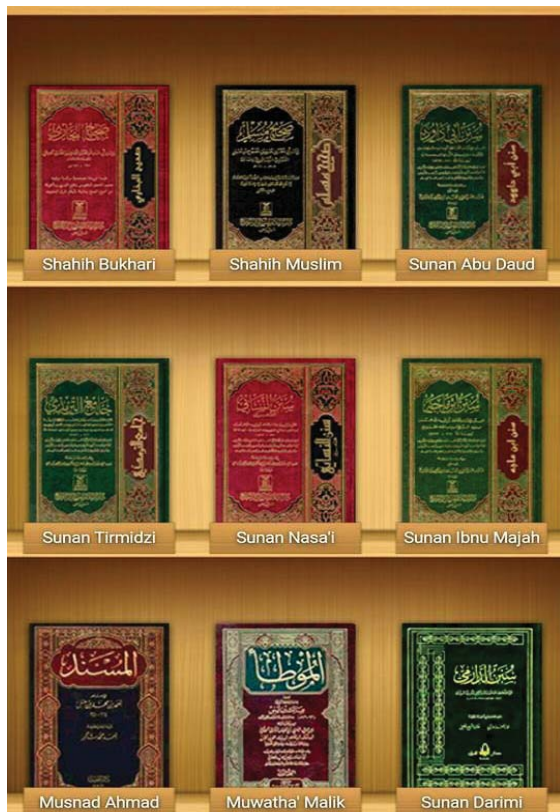
Asal Usul Muktabarah

Dalam kamus *Al-Munawwir* karya Kyai Warson, kata *al-mu'tabar* diartikan yang berhak, layak dihormati, yang dianggap, diperhitungkan dan dipertimbangkan. Oleh karena kata *al-mu'tabar* disandingkan dengan kata *ta'nis* atau jamak taksir, maka disebut *al-mu'tabarah*, seperti *al-kutub al-mu'tabarah* dan *al-tariqah al-mu'tabarah*.

Dalam tarekat, disebut muktabarah itu adalah tarekat yang bersambung sanadnya kepada Rasulullah Muhammad Saw. Nabi Muhammad Saw. sendiri menerima dari Malaikat Jibril As, dan malaikat Jibril As. dari Allah Swt. Organisasi tarekat di NU, disebut *Jam'iyyah Ahl at-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nahdliyyah* (JATMAN). Berbeda dengan *al-kutub al-mu'tabarah* tidak menggunakan *al-nahdliyah*.

Batasan Muktabarah

Seperti disebut dalam *Kamus Istilah Keagamaan* (2015) istilah muktbarah ini terkait pada dua hal, yaitu aliran dalam tarekat dan kitab-kitab standar yang diakui dan isinya dianggap tidak menyimpang dari prinsip ajaran Islam. Seperti disebut dalam beberapa kitab dan aliran dalam agama Islam, kalau tidak selektif memang dapat menyesatkan atau menjerumuskan umat.

Jika kitab dan aliran dalam Islam tidak masuk kategori muktabar(ah), bukan berarti aliran dan kitab itu tidak boleh diikuti atan menjadi bacaan. Sebab, istilah muktabar(ah) hanya untuk pembatasan spesifik bagi kelompok-kelompok terbatas. Diakui atau tidak, sebenarnya, setiap kelompok atau organisasi keagamaan itu telah membatasi diri dari kitab-kitab yang diakui sebagai bacaannya. Bagi kelompok tertentu, misalnya, kitab fiqh karya orang Syi'ah tidak boleh dibaca, sekalipun kelompok ini tidak pernah menggunakan istilah muktabar(ah).

Sejarah Kata Muktabarah

Oraginasasi kelompok agama di Indonesia yang secara khusus menyebut istilah kitab-kitab muktabar(ah) dan tarekat muktabarah adalah Nahdlatul Ulama (NU). Salah satu organisasi Islam tertua di Indonesia tersebut, menyepakati pengistilahan tersebut melalui mekanisme organisasi, seperti Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Muktamar NU tingkat Pengurus Besarnya, PBNU.

Kitab-kitab Muktabarah di NU disebut dengan *Al-kutub al-mu'tabarah fi masa'il al-diniyyah*, yaitu kitab-kitab *'ala al-mazhab al-arba'ah*. Demikian disebut dalam hasil keputusan Munas Alim Ulama PBNU di Situbondo, 21 Desember 1983. Adapun tarekat muktabarah nahdliyah sendiri diputuskan pada Muktamar NU ke-26 di Semarang, 5-11 Juni 1979.

Saat itu, KH. Sahal Mahfudh sebagai salah seorang pemimpin sidang pada Muktamar tersebut pernah menentang pendapat terkait dengan kitab-kitab mu'tabar tersebut. *Pertama*, kriteria muktabar yang mengunggulkan pendapat imam tertentu dan merendahkan pendapat yang imam lain, sudah menyalahi kaidah *al-ijtihad la yunqadhu bi al-ijtihad*. *Kedua*, semestinya gunakan kaidah *khudz ma shafa wa da' ma kadara* (ambillah yang jernih dan tinggalkan yang keruh). Namun, para kyai pada saat itu, lebih menggunakan sikap *syaddan li adz-dzari'ah* (preventif), supaya umat tidak terjerumus, maka kitab-kitab seperti yang mengkritik tawassul, praktik tarekat, antara lain Ibnu Taimiyyah atau Ibnul Qayyim sebaiknya dilarang. *Ketiga*, perlu dihindari fanatisme bermadzhab, juga kitab-kitab yang ditolak itu tidak semuanya bertentangan dengan sunni. *Keempat*, perlu tetap dipertimbangkan latar budaya masyarakat bisa diterima oleh semua komunitas yang majemuk.

Masa Depan Term Muktabarah

Istilah muktabar(ah) adalah istilah

Habib Luthfi bin Yahya, dalam Musyawarah Nasional Jatman 2015 di Kalimantan Timur

yang netral, dan setiap kelompok organisasi keagamaana juga berhak menggunakannya di manapun. Secara fitrah, setiap orang/ kelompok dengan sendirinya akan memilih dan menentukan jenis kitab-kitab apa saja yang sesuai dengan diri/kelompok tersebut.

Bagi kitab-kitab Muktabarah di NU selalu mengacu pada Imam Mazhab, jika berkaitan dengan fikih Islam, yakni Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam. Hanafi, dan Imam Hanbali, serta para pengikutnya, seperti dalam sebutannya, Syafi'iyyah, Malikiyah, Hanafiyah, dan Hanabilah.

Adapun dalam tarekat sendiri, sekurangnya, tarekat Syatariyah misalnya, termasuk tarekat tua di Indonesia adalah di antara tarekat yang muktabarah. Perkembangan tarekat muktabarah di Indonesia mutakhir memang hanya melalui JATMAN PBNU saja, yang terlihat eksistensinya. Kharisma Ketua Umumnya KH. Habib Muhammad Luthfi bin Yahya di JATMAN sungguh sangat memesona bagi para pengikut tarekat. Dalam JATMAN sudah ada cerita/kategori tentang muktabarah atau tidak. Akhirnya, dengan JATMAN, silsilah tarekat dan ajarannya semakin berkembang pesat lagi di Indonesia.

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

El-Mawa, Mahrus, dkk. *Kamus Istilah Keagamaan: (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Khonghucu*). Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khasanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2015

Ni'am, Syamsun. *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari,* Jogjakarta: Ar-Ruz Media, 2011

Masyhuri, Aziz. (editor). *Permasalahan Thariqah: Hasil Kesepakatan Muktamar & Musyawarah Besar Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Nahdlatul Ulama'*, Surabaya: Khalista, 2006, cet. II.

Masyhuri, Aziz. *Enskiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, Surabaya: Imtiyaz, 2011.

Mulyati, Sri(et.al.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2004

Tim PW LTN NU Jatim, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (192602004)*, Jawa Timur: Khalista, 2007. Cet. III.

Munggah Molo

Omah atau dalam bahasa Jawa *omah,* adalah bagian dari ruang budaya yang paling diakrabi manusia dalam meniti kehidupan. Bagian dari adat nusantara yang dikemas dalam adat religi dan budaya telah melahirkan berbagai ritual yang mencerminkan kedalaman batin dari warganya. Hal ini juga tercermin dalam prosesi *omah-omah* (mendirikan rumah), yang salah satu tahapannya adalah ritual *munggah molo,* yakni tahapan setelah buka pendemena (pondasi), saat kayu-kayu penyangga akan dinaikkan.

Munggah molo menjadi salah satu wujud upacara tradisional khususnya di Jawa. Orang Jawa tidak ingin kehilangan momentum atas suatu peristiwa atau momen yang sangat penting bagian dari hidupnya yang di dalamnya sarat simbol dan makna yang patut jadi tuntunan. Simbol memiliki peranan yang penting dalam sebuah upacara atau ritual Jawa bagi umat Islam. Bahkan ritual-ritual dalam tradisi Jawa tersebut bisa berfungsi sebagai alat penghubung antar sesama manusia juga bisa befungsi sebagai penghubung antar manusia dengan benda dan antar dunia nyata dengan dunia gaib (Purwadi, 2005: 126).

Apalagi dalam ritual *Munggah Molo* juga sarat dengan simbol-simbol dalam perlengkapan upacara, yang diwujudkan dalam bentuk sarana material khas Jawa yang tak terpisahkan dari sebuah tradisi upacara tersebut. Kesalahan atau kekurangan perlengkapan dalam suatu ritual Jawa dianggap kurang sempurnanya suatu proses upacara yang berdampak pada maksud dan tujuan penyelenggaraan upacara tidak tercapai secara utuh. Sebagai makhluk spiritual, manusia selalu berusaha mencari jalan untuk berhubungan dengan alam "yang lain". Sesajian dalam hal ini dapat dilihat sebagai media berkomunikasi dengan Sang Pencipta Jagad Raya ini (Purwadi, 2005: 103). Maka tradisi *Munggah Molo* perlu dipahami dalam konteks kosmologi Islam Jawa sebagai warisan Islam nusantara.

Pelacakan Makna dan Perkembangannya

Munggah molo adalah ritual selamatan yang mengiringi dinaikkannya atap tertinggi dari rumah yaitu bagian atas/atap (*bubungan* rumah) yang sedang dibangun. Ritual adat ini diselenggarakan ketika bagian-bagian bangunan yang mengelilingi rumah atau dinding sudah berdiri tegak dan berbagai ragam kayu penyangga genting dan joglo pencu siap untuk di pasang (Said, 2012: 90); Ula, 2010; 4).

Ritual *munggah molo* sering disebut dengan *munggah kayu* (menaikkan kayu *molo*). Dari bahasa Jawa *munggah* berarti "naik". Dalam tradisi *munggah molo*, naik disini berkaitan dengan menaikan tiang tertinggi untuk atap rumah yang sering disebut sebagai "*blandar*". Simbol dari kata "*munggah*" dalam upacara *munggah molo* adalah peningkatan kualitas makna hidup seseorang, yakni calon pemilik rumah sekeluarga. Sementara bahasa Jawa *molo* diambil dari kata "*polo (kepolo)*" yang berarti kepala. Ada juga yang mengartikan juga sebagai "*otak*". Sementara *molo* sendiri diartikan sebagai bagian tertinggi dari sebuah rumah. Seperti disebutkan tadi, kata *molo* berasal dari kata *polo* yang berarti "otak" merupakan bagian anatomi tubuh yang paling atas dan terpenting sehingga manusia bisa memiliki kemampuan berpikir yang

membedakannya dengan makhluk lain (Ula, 2010: 7). Demikian juga *molo* dalam konstruksi rumah adalah bagian yang inti atau pusat yang perlu diperhatikan karena akan terkait dengan kekokohan sebuah rumah. Baik kokoh secar lahir maupun batin.

Rumah yang kokoh secara lahir adalah ketika konstruksi bangunan mengguanakan bahan bangunan terpilih, termasuk ketika menggukan kayu, bukan sembarang kayu, kalau perlu kayu jati, dalam pengertian "sejati" yang dianggap bermutu tinggi. Ibarat peribahasa "tak ada rotan, akar pun jadi". Artinya tidak harus dipaksakan, kalaupun beaya tidak bisa mencukupi, sehingga tidak bisa menggunakan kayu jati, prinsip menggunakan kayu terpilih selain jati yang tumbuh dari kebun atau pekarangan juga dimungkinkan. Zaman kuno sudah kebiasaan ketika ingin membangun rumah, biasanya kayu-kayu yang dipergunakan adalah dari pekarangan sendiri yang ditanam oleh nenek moyangnya. Dimana ada penebangan pohon karena misalnya untuk pembangunan, maka dibarengi dengan menanam pahon lain sebagai *tambal sulam* dari pohon yang ditebangi. Ini adalah wujud menjaga keseimbangan lingkungan.

Sementara rumah yang kokoh secara batin adalah rumah yang mampu berfungsi sebagai media pemagangan kultural atas nilai-nilai Islam yang dipentaskan dalam relasi sosial antar anggota keluar dan lingkungan sekelilingnya. Menjadikan rumah sebagai *madrasah* (tempat belajar) bagi anggota keluarga dan masyarakat sekitar. Maka ada sebagian orang Jawa yang menyebut *omah* atau rumah sebagai *pondokan*. Sekelompok orang Jawa kuno yang menyebut *omah* sebagai *pondokan* benar-benar berfungsi sebagai wahana pewarisan nilai-nilai budi pekerti yang adiluhing yang dipegang teguh oleh para leluhurnya. Bahkan mereka sudah merasa cukup mencerdaskan putra-putrinya di *pondokan* alias di rumah saja, sehingga tak merasa penting menyekolahkan putra-putrinya ke sekolah formal (Said, 2012). Pola *pondokan* seperti ini ketika sudah benar-benar bisa berfungsi sebagai pendidikan keluarga yang kokoh, tidak perlu lagi sekolah formal. Apalagi pendidikan pertaman dan utama

Prosesi Pemasangan Uba Rampe Munggah Molo
Gambar 2 (Sumber: dwialfirohmatin.web.unej.ac.id/):

adalah pendidikan di rumah (keluarga) Namun berbeda ketika zaman seudah berubah, tentu ada pergeseran dan penyesuaian akan terjadi.

Maka agar keberadaan rumah tersebut nantinya biar benar-benar mampu membawa keberkahan dan menaikkan derajat sosial dan spiritual dalam hidup bermasyarakat, maka dianggap perlu melakukan ritual *munggah molo* yang substansinya adalah sebuah kesadaran transendental dengan berdoa penuh ikhlas agar impian dan harapan segera tercapai. Kalaupun kemudian dalam prakteknya memanfaatkan *ubo rampe* (barang-barang khusus), itu hanyalah sebagai wujud cara komunikas kepada Sang Pencipta dengan menjadikan *ubo rampe* sebagai bahasa simbolik dalam sistem komunikasi khas Jawa.

Maka perlu dipahami dengan *ngelmu rasa*. *Ngelmu rasa* yang paling tinggi adalah rasa tauhid, yakni ilmu tentang keEsaan Tuhan, suatu proses kepada penemuan kepada kegaiban Tuhan (Endraswara, 2016: 132). Dalam tasawuf sering disebut *ma'rifatullah* atau *manunggaling kawuli ing Gusti* dalam sufisme Jawa (Endraswara, 2016: 230). Maka ritual *munggah molo* dalam pengertian itu, dapat dipahami sebagai jalan ma'rifat dalam mementaskan rumah hunian yang sedang didirikan tersebut agar benar-benar menjadi media *kasampurnan*, menuju tatanan hidup keluarga yang lebih sempurna.

Aneka *Ubo Rampe* dan Pesan Simbolik

Begitu dalamnya makna *omah-omah,* maka proses mendirikan *omah* itu laksana punya gawe besar sehingga setiap tahapan proses mendirikan atau membangun rumah ada ritual dengan prosesi dan pesan tertentu. Beberapa peralatan (*ubo rampe*) *munggah molo* dalam mendirikan rumah itu antara lain:

(a) *Klebet* (bendera) warna merah putih sebagai wujud kesadaran kebangsaan dalam membangun rumah tangga adalah bagian dari keluarga besar Indonesia. Warna merah menunjukkan perlunya keberanian dalam mengambil keputusan berumah tangga dengan tetap pada jalan yang benar yang disimbolkan dengan warna putih.

(b) Tebu beserta daunnya yang bermakna *anteping kalbu,* yaitu kuatnya niat dan terbebas dari keraguan bahwa samudara kehidupan harus segera dilalui dengan penuh optimisme meskipun ancaman badai tetap ada.

(c) Anak pisang satu batang, sebagai simbol tunas yang mudah tumbuh-berkembang. Karena itu diharapkan rumah tersebut menjadi saran menumbuhkembangkan generasi yang baik antara lain adanya fungsi *peturon*.

(d) Setandan pisang raja yang sebagian sudah matang; sebagai perlambang pentingnya kepemimpinan (raja) yang tegas dalam keluarga yang harus dipatuhi oleh segenap anggota keluarga selagi pada jalur jalan yang benar.

(e) Padi dua *unting* (ikat): sebagai perlambang kemakmuran agar mendapatkan kemurahan rizki dari Yang Maha Memberi Rizki sehingga terpenuhi sandang pangan.

(f) *Ingkung*. Ingkung adalah salah satu *ubo rampe* dalam ritual Jawa yakni berupa ayam jago kampung yang dimasak utuh dan diberi bumbu opor, kelapa dan daun salam. Ingkung ada yang memaknai "ingkar" (mengingkari atau menjauhi). Artinya mengingkari dan menjauhi sifat-sifat sombong sok jagoan. Keberadaan

Ingkung ayam jago dan tumpeng
Gambar 3 (Sumber: gedangsari.com)

ayam jago juga sarat dengan pesan, agar dalam berumah tangga siap menjaga kesetiaan atau rukun hingga akhir hayat. Hal ini tentu tidak seperti ayam jago yang berganti-ganti pasangan, bahkan ketika bobon pasangannya sedang angkrem, si jago tega-teganya mencari babon lain untuk memenuhi nafsu syahwatnya. Maka nafsu kejagoan seperti itu harus diikat atau dikendalikan agar dalam mengarungi bahtera rumah tangga di rumah baru tersebut penuh dengan harmoni sebagai bagian dari falsafah hidup Jawa (Endraswara, 2016: 38).

(e) *Tumpeng* dengan tujuh lauk-pauk: Tumpeng yaitu penyajian nasi beserta lauk-pauknya dalam bentuk kerucut seperti gunung. Olahan nasi untuk *tumpeng* umumnya berupa nasi kuning, meskipun sering juga menggunakan nasi putih biasa atau nasi uduk. Penyajian *tumpeng* biasanya di atas *tampah* (wadah bundar tradisional dari anyaman bambu) dan dialasi daun pisang. Tumpeng merupakan akronim dalam bahasa Jawa : *yen me**tu** kudu sing me**mpeng*** (bila keluar harus dengan sungguh-sungguh). Disamping itu tumpeng juga mirip gunung merapi yang banyak ditemukan di Jawa. Dalam kosmologi Jawa, puncak gunung sebagai sudut tertinggi adalah simbol kesadaran spiritual, sementara dua sudut bawah adalah relasi manusia dengan alam yang tunduk kepada Sang Pencipta. Sedangkan

tujuh lauk mengambil makna angka tujuh yang dalam bahasa Jawa disebut *pitu* sebagai sebuah harapan akan *pitulungane Gusti Allah*. Makna tersebut dalam Islam Jawa sering diambil dari QS. Al Isra: 80: *"Ya Tuhan, masukanlah aku dengan sebenar-benarnya masuk dan keluarkanlah aku dengan sebenar-benarnya keluar serta jadikanlah dari-Mu kekuasaan bagiku yang memberikan pertolongan"* (Pustaka Ilmu Sunni Salafiyah, 2015: 934). Mak berbagai kegiatan yang menggunakan *tumpeng,* termasuk tradisi *munggah molo,* juga bagian dari slametan yang disebut *tumpengan*.

(g) Paku emas: Emas ada logam mulia. Paku emas kuno dulu bukan sembarang orang yang membuat, tetapi seorang empu yang memiliki kemuliaan budi pekerta (Ula, 2010: 6). Sebagaimana sifat emas juga yang mulia juga melambangkan budi perkerti manusia yang luhur, bijak, serta jujur.

Makna Proses Upacara *Munggah Molo*

Prosesi *Munggah Molo* biasanya dilaksananakan pada hari yang dianggap baik oleh orang pinter. Maka penentuan hari juga konsultasi dengan para sesepuh di kampung tersebut. Pelaksanaannya biasanya malam hari dengan mengundang mengundang para tetangga sekitar rumah, termasuk para tukang yang mengerjakan membuat rumah, serta tidak lupa para sesepuh, atau Kiai kampung sebagai "kidung" yang berarti "*kiai ndunga*" atau kiai berdoa.

Kalau jaman dahulu kidung diisi dengan kidung (lagu) dan puji-pujian, sekarang biasanya diisi dengan tahlilan, solawatan, atau *manaqiban*. *Manaqiban* yang biasa dibaca adalah *manaqiban* Syekh Abdul Qodir Jailani dengan seperangkat ayam ingkung dan *ubo rampe*nya. Setelah doa selesai salah seorang memotong-motong ayam yang kemudian dimasukan ke piring atau bungkusan daun pisang. Sebagian biasanya dinikmati di tempat, dan ketika pulang juga tetap dibawakan bagian untuk keluarga di rumah. Agar berkahnya juga melimpah kepada segenap keluarga lain di rumah (Ula, 2010: 5).

Sementara pada pagi harinya perlengkapan yang lain seperti pisang raja, seonggok padi yang sudah menguning dan seikat tebu, kesemuanya diikat dan digantungkan pada kayu *blandar*. Dalam hal ini *blandar*-nya dihias dengan *ubo rampe* tersebut, lalu dinaikkan dan dipasang pada posisinya. Sementara di tengah-tengah kayu tersebut dibungkus dengan kain merah putih (seperti bendera Indonesia) sebagai wujud kesadaran bagian dari keluarga Indonesia.

Warna putihnya sebagai simbol kesucian dan sekaligus kebajikan yang senantiasa harus diperjuangkan dalam meniti hidup di rumah yang sedang dibangun tersebut. Sehingga di rumah tersebut nantinnya bukan sekedar tempat untuk tidur (istirahat), tetapi sebagai wahana dalam memperjuangkan kebajikan sehingga rumah benar-benar bisa meneduhkan bagi keluarga dan mampu menfasilitasi terajutnya kebahagian di dunia dan akhiratnya. Sehingga rumah menjadi surga bagi penghuninya.

Sementara seikat padi yang juga turut diikatkan pada kayu menandakan sebuah harapan agar rumah tersebut nantinya memperlancar bagi penghuninya dalam mencari nafkah (*golek pangupa jiwa*) sebagai prasarat dalam mempertahankan hidup, sehingga penghuninya tidak akan kekurangan pangan dan selelu dalam kecukupan. Maka ketika padi disandingkan dengan merah putih, hal ini menjadi sebuah visi berhuni yang

Suasana doa bersama dalam Ritual Munggah Kayu
Gambar 1 (Sumber: dwialfirohmatin.web.unej.ac.id/)

saling melengkapi bahwa rizki (pangan) yang didapatkan nantinya hendak diorientasikan pada penegakan kebajikan (putih) meski dengan butuh semangat perjuangan yang membara (merah).

Sementara pohon tebu segar yang masih berakar dan berdaun serta anak pisang yang turut dikat pada kayu juga sebagai penanda bahwa pendirian rumah disadarai dengan tekad yang kuat (*anteping kalbu*, dilambangkan tebu) dan sekaligus isyarat awal penanaman bibit positif (hal-hal yang baik) bagai tebu yang berakar dan berdaun sehingga tinggal menancapkan pada lahan yang sudah disiapkan. Rumah adalah sebagai lahan (wahana) atau dalam bahasa Jawa sebagai *kawah candradimuka* bagi generasi bangsa agar mampu menumbuhkan kader-kader yang bervisi merah putih.

Kombinasi wujud tebu yang berdaun dan berakar, seikat padi dan dan kain merah putih adalah ekspresi simbolik dalam ritual *munggah kayu* agar penghuninya selalu ingat visi hidup dalam berhuni di rumah bahwa hidup bukanlah untuk makan saja, tetapi makan adalah sekedar untuk mempertahankan hidup. Sementara kehidupan yang bernilai tersebut harus diorientasikan untuk menumbuhkan atau menanamkan benih-benih (simbol pohon tebu dan tunas pisang) kabajikan (putih) meski hambatan dan rintangan akan menghadang sehingga butuh kobaran api perjuangan (simbol warna merah).

Yang tidak lupa adalah ada pemasangan paku emas, pada kayu *blandar*. Dalam istilah Jawa "*blandar*" juga dipahami sebagai bos atau juragan yang sangat berperan bagi anggota anak buahnya. Sebagaimana fungsi *blandar* dalam rumah juga penyangga utama yang berhubungan dengan kekokohan bagian-bagian rumah sehingga kuat secara lahir dan batin (Said, 2012). Kayu ini biasanya lebih besar dari kayu yang lainnya, karena menjadi tumpuan dari kayu-kayu yang lainnya. Pemasangan paku emas di blandar sebagai lambang kemuliaan agar rumah tersebut menjadi hunian dan sebagai pusat pemagangan kultural bagi anggota keluarganya agar "terpaku" nilai-niai moral yang baik menuju pribadi yang berkahlak mulia sebagai sifat emas yang mulia. Itulah bagian dari upaya memperkuat dimensi batin dari rumah itu. Sehingga sempurnalah rumah yang dihuni diharapkan menjadi pusat pemagangan kultural dalam dimensi lahir maupun batin.

[Nur Said]

Sumber Bacaan

Endraswara, Suwardi, Prof. Dr., (2016). *Falsafah Hidup Jawa, Menggali Kebijakan dari Intisari Filsafat Jawa*. Yogyakarta: Cakrawala

Purwadi. (2005). *Upacara tradisional Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Pustaka Ilmu Sunni Salafiyah. (2015), *Kumpulan Tanya Jawab Keagamaan*, Jogja: PISS-KTB.

Said, Nur, (2012b). "Strategi Saminisme Dalam Membendung Bencana Perlawanan Komunitas Sedulur Sikep terhadap Rencana Pembangunan Pabrik Semen di Sukolilo Pati," dalam *Agama, Budaya dan Bencana, Kajian Integratif, Ilmu, Agama dan Budaya*, Bandung: Mizan.

Said, Nur. (2012). *Tradisi Pendidikan Karakter dalam Keluarga, Tafsir Sosial Rumah Adat Kudus*. Kudus: Brillian Media Utama.

Ula, Miftahul. (2010). "Tradisi Munggah Molo Dalam Perspektif Antropolagi Linguistik", dalam *Jurnal Penelitian*, Volume 7, Nomor 2, Nopember 2010

Muqoddaman

Muqoddaman adalah sebuah tradisi pembacaan Al-Quran di daerah Jawa bagian tengah, terutama di Yogyakarta. Tradisi ini serupa dengan khataman atau khatmil Qur'an, yaitu pembacaan Al-Qur'an hingga (khatam) 30 juz, baik *bin nadhar* (membaca) maupun *bil gaib* (hafalan). Dalam membaca atau menghafal Al-Qur'an tersebut, seringkali juga didengarkan oleh umat Islam lainnya yang hadir. Oleh karena itu, muqaddaman, selain serupa dengan khataman Al-Qur'an, juga seringkali disebut dengan *Semaan* Al-Qur'an. Bagi umat Islam yang tidak ikut dalam muqaddaman, maka dia hanya menyimak (semaan) Al-Qur'an saja. Pelaksanaan muqaddaman ini selalu dilakukan awal sebelum acara-acara lain yang ikut serta, seperti mujahadah, halal bihalal, dan membaca shalawat.Waktu pelaksanaan itulah seringkali sebagai pembeda dengan tradisi serupa, seperti tadarus, khataman, dan semaan.

Arti Muqaddaman

Dalam kamus *A Dictionary of Modern Written Arabic*, disebutkan *muqaddaman* diartikan *in advance* dan *beforehand*. Kedua kata tersebut bermakna sama, yaitu sebelum acara dimulai.Secara sosiologis, kata muqaddaman ini menjadi tradisi baru bagi umat Islam di Indonesia setelah tradisi-tradisi sebelumnya dalam pembacaan Al-Qur'an. Istilah selama ini untuk tradisi pembacaan Al-Qur'an dengan bersama-sama masih terbatas dengan istilah tadarus, semaan, dan khataman.

Istilah *muqaddaman* dalam pelaksanaannya selalui menjadi awal kegiatan-kegiatan yang menyertainya, seperti dies natalis, akhirus sanah, dan perpisahan. Sehingga, sekalipun sebagai sebuah istilah itu independen, tetapi dalam praktik di masyarakat selalu ada kegiatan lain. Oleh karena itu cakupan istilah *muqaddaman* tidak dapat dipisahkan dengan aktifitas lainnya.

Konteks Muqaddaman

Sebagaimana penjelasan kata *muqaddaman* sebelum ini, maka definisi *muqaddaman* sesungguhnya tidak dapat dilepaskan dari *the living Qur'an*. Umat Islam di Indonesia pada dasarnya berharap Al-Qur'an itu dapat diamalkan isi dan ajarannya dalam kehidupan sehari-hari dengan sebaik-baiknya. *Muqaddaman* sebagai tradisi pembacaan Al-Qur'an secara kolektif sebelum acara atau kegiatan dapat menjadi pintu masuk umat Islam dapat mengamalkan isi kandungannya.

Sebagai contoh kasus, kegiatan muqaddaman di MAN Wonokromo Bantul Yogyakarta. Kegiatan muqaddaman ini dilaksanakan oleh seluruh sivitas akademik MAN Wonokromo. Seperti diberitakan oleh

website Kemenag Bantul, pemaknaan dan tujuan muqaddaman sebagai berikut:

"Muqaddaman adalah kegiatan membaca al-Quran secara bersama-sama, satu orang satu juz, hingga khatam 30 juz dalam satu waktu. Pagi itu, lantunan Al-Quran gemuruh, menggema, membahana di kampus MAN Wonokromo. Setiap siswa dan guru seolah berburu penuh semangat untuk segera mengkhatamkan Al-Quran satu juz. Siswa yang mampu khatam lebih cepat segera membantu teman lain yang masih kurang. Alhasil dalam waktu 45 menit siswa telah berhasil menyelesaikan bacaannya."

"Kegiatan muqaddaman ini bertujuan untuk mendekatkan anak terhadap Al-Quran, semakin mencintai Al-Quran, dan berakhlak baik melalui barokahnya Al-Quran. Semangat kebersamaan turut memotivasi siswa untuk lebih sering mengaji dan mengkaji Al-Quran. Bacaan Al-Quran akan mampu melembutkan hati. Siswa yang berhati lembut akan lebih mudah untuk diajak dan diarahkan ke jalan kebaikan."

Sejarah Muqaddaman

Tradisi *muqaddman*, sekalipun termasuk tradisi baru tetapi bukan tradisi yang baru sama sekali. Sebab, tradisi serupa sebenarnya sudah ada, seperti khataman al-Qur'an, tadarus dan semaan Al-Qur'an. Muqaddaman tersebut menjadi tradisi menarik bagi umat Islam di Yogyakarta, karena meramu istilahnya dengan menyertakan khataman dan semaan Al-Qur'an.

Sekitar akhir tahun 1980an di Yogyakarta, majlis Zikrul Ghafilin bimbingan KH. Hamim Jazuli (Gus Miek), kyai dari Pesantren Lirboyo Kediri, selalu mengadakan mujahadah secara rutin setiap bulan sekali. Dalam rangkaian mujahadah tersebut, semaan dan khataman Al-Qur'an selalu menjadi kegiatan pembukanya. *Muqaddaman* menjadi sejarah baru bagi warga Yogyakarta, terutama kelas ekonomi menengah muslimnya. Sebab, pada acara tersebut inisiatornya dimulai dari keluarga keraton Yogyakarta.

Muqaddaman ini selaras dengan semaan Al-Qur'an, membaca Al-Qur'an, dan tadarrus Al-Qur'an secara berjamaah/kelompok. Oleh karena itu, dengan istilah-istilah serupa tersebut, muqaddaman akan lebih fleksibel lagi. Belakangan, muqaddaman diselenggarakan di sekolah dan kampus perguruan tinggi.

[Mahrus el-Mawa]

Mursyid

Sebutan untuk seorang guru pembimbing dalam dunia tarekat yang telah memperoleh izin dan ijazah dari guru mursyid di atasnya yang terus bersambung sampai kepada guru mursyid shahibut tarekat yang muasal dari Rasulullah Saw. untuk mentalqinkan dzikir/wirid tarekat kepada orang-orang yang datang meminta bimbingannya (murid). Setiap tarekat mempunyai sebutan sendiri, seperti dalam tarekat Tijaniyyah dengan sebutan *muqaddam*. Sanad mursyid ini sejajar disamakan dengan wali Allah yang harus sampai kepada Rasulullah Saw. Oleh karena itu mursyid mempunyai kedudukan penting dalam tarekat. Mursyid bukan sekadar guru biasa, seperti guru pada sekolah atau madrasah saja, sebab bukan hanya mengajarkan ilmu dhahir, ilmu duniawi, tetapi juga ilmu batin dan ilmu ukhrawi yang diperolehnya. Mursyid ini juga mempunyai silsilah kemursyidan hingga Rasulullah Saw. Dalam konteks Islam Nusantara, mursyid di sini berkaitan dengan tasawuf dan tarekat.

Arti Leksikal Mursyid

Dalam kamus bahasa Arab-Indonesia, *Al-Munawwir*, karya Kyai Warson, kata mursyid berarti penunjuk, pemimpin, pengajar, dan instruktur. Keempat arti leksikal tersebut adalah makna lain dari seorang guru atau syaikh. Dalam kamus Arab-Inggris, *mursyid* juga diartikan *leader, guide to the right way, adviser, spiritual guide, informer, grand master*. Secara leksikal kata mursyid dijelaskan pula sebagai orang yang menunjukkan ke jalan yang benar, guru agama, seperti dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia.

Selain istilah mursyid ini, digunakan juga dengan istilah syaikh dan muqaddam. Perbedaan kata mursyid dalam tasawuf dengan mursyid dalam bahasa Arab yang biasa adalah jika mursyid dalam tasawuf, selain menjadi guru, juga menjadi pembimbing di dunia untuk menuju kehidupan akherat yang abadi. Sehingga, antara mursyid dan murid, akan terjalin hubungan bukan sekadar guru-siswa, tetapi juga pembimbing sipiritual.

Sisi lain Term Mursyid

Kehadiran mursyid atau guru sangat penting bagi seorang murid dalam laku tarekat. Murid artinya orang yang telah membulatkan kemauan untuk memasuki jalan. Pada saat itulah murid perlu seorang pemandu yang menuntunnya melalui berbagai persinggahan dan menunjukkan arah tujuannya. Terdapat beberapa sebutan mulia yang diberikan kepada mursyid ini antara lain *nasik, 'abid, imam, syaikh, sa'adah*. *Nasik* adalah orang yang sudah bisa mengerjakan mayoritas perintah agama. *'Abid* adalah orang yang ahli dan ikhlas mengerjakan segala ibadah. Imam adalah orang yang ahli memimpin tidak saja dalam segala bentuk ibadah syari'ah, tetapi juga dalam masalah 'aqidah/keyakinan. *Syaikh* adalah orang yang menjadi sesepuh atau yang dituakan dari suatu perkumpulan. *Sa'adah* adalah penghulu atau orang yang dihormati dan diberi kekuasaan penuh.

Dalam kitab *Tanwirul Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Guyub*, mursyid/syaikh adalah orang yang sudah mencapai maqam *rijal al-kamal*; seorang yang sudah mencapai sempurna suluk/lakunya dalam syariat dan hakikat menurut Al-Qur'an, As-Sunnah, dan Ijma'. Seorang mursyid diakui keabsahannya itu sebenarnya tidak boleh dari seorang yang bodoh, yang hanya ingin menduduki jabatan itu karena

didorong hawa nafsu belaka.

Seorang mursyid juga boleh melarang sebagian muridnya untuk menerima bai'at dari mursyid lainnya, jika dalam melarang itu untuk mengarahkan kepada kemaslahatan seorang murid. Dalam istilah lainnya, mursyid tidak boleh lengah dalam membimbing murid-muridnya kepada apa yang menjadikan kebaikan bagi diri mereka. Seorang mursyid tidak boleh mengajarkan dan memba'iat para murid tanpa mengajarakan ilmu-ilmu syariat, jika sebagian murid masih dalam keadaan bodoh, dan di tempat itu tidak ada orang yang mengajar dia tentang ilmu-ilmu syariat. Artinya, ilmu syariat menjadi ilmu yang harus menyatu pada seorang mursyid.

Pentingnya Mursyid

Tidak ada satupun tarekat dalam ilmu tasawuf tanpa seorang guru mursyid. Ada tanggung jawab berat bagi seorang mursyid kepada muridnya. Seorang murid tidak dapat menjalankan ajaran-ajaran tarekat, tanpa bimbingan seorang mursyid. Oleh karena itu, seorang mursyid harus memiliki kriteria dan adab sebagai berikut:

1. Alim dan ahli di dalam memberikan irsyad kepada muridnya dalam masalah syari'ah/fiqh, dan tauhid/aqidah dengan sebenar-benarnya, sehingga tidak ada keraguan dari seorang murid
2. Arif dengan segala sifat kesempurnaan hati, etika, dan segala penyakitnya sehingga mengetahui cara menyembuhkannya kembali dan memperbaiki seperti semula
3. Bersifat belas kasih dan lemah lembut terhadap semua orang Islam, terutama kepada mereka yang menjadi muridnya.
4. Mampu menyimpan rahasia para muridnya, tidak membuka aib mereka di depan khalayak.
5. Mampu menjaga amanah para muridnya, seperti tidak menggunakan harta benda mereka dalam bentuk dan kesempatan apapun serta tidak menginginkan apa yang ada pada mereka
6. Mampu menjaga jarak pergaulan, seperti dalam bercengkerama dan bersenda gurau dengan para muridnya. Hal itu berkait erat dengan bimbingan kepada muridnya dalam beribadah kepada Allah Swt. dengan amalan-amalan yang baik
7. Mengusahakan agar segala perkataannya bersih dari pengaruh nafsu dan keinginan, terutama kata-kata yang dapat memberi pengaruh batin muridnya.
8. Bijaksana, lapang dada, dan ikhlas.
9. Memberikan petunjuk-petunjuk tertentu dan pada kesempatan tertentu memperbaiki *ahwal* para muridnya
10. Memberikan perhatian yang khusus pada kebahagiaan rohani yang sewaktu-waktu dapat timbul pada diri muridnya yang masih dalam bimbingan dan pengajaran
11. Menjaga para murid supaya tidak takabbur karena telah memperoleh wirid-wirid yang istimewa
12. Mencegah para murid banyak makan, karena hal itu dapat memperlambat tercapainya latihan-latihan ruhani yang dia berikan kepada mereka.
13. Tidak memalingkan muka ketika ada seorang atau beberapa muridnya menemuinya.

Mursyid dan Konteks Saat ini

Dengan memahami istilah mursyid seperti di atas, semestinya budaya baru tentang belajar agama melalui *searching* di internet (*mbah goegle*) dan komunikasi melalui media sosial yang berisi berbagi pengetahuan Islam yang kadang tidak jelas sumbernya, haruslah diakhiri. Sebab, belajar agama tanpa guru akan dapat menyesatkan pemahaman diri sendiri.

Pentinngya guru agama, seperti dalam istilah mursyid ini harus menjadi pelajaran bagi keilmuan di luar tarekat. Pada dasarnya, belajar tarekat dalam Islam juga belajar agama secara umum. Sebab, tahapan-tahapan seorang mursyid dalam memberikan ilmu agamanya juga berangkat dari tauhid dan fikih, sebelum

kepada ajaran tarekat atau tasawuf (sufisme) dalam Islam.

Dalam kitab *Jami' al-Ushul fi al-Awliya'* disebutkan bahwa syarat mursyid adalah 'alim, orang yang ahli pengetahuan terhadap kebutuhan murid, baik dalam bidang fikih, akidah-akidah tauhid, supaya murid tidak ragu-ragu sehingga benar-benar dapat memahaminya. Dengan demikian, dalam tarekat, para murid tidak mungkin belajar sendiri, tanpa bimbingan seorang mursyid. Bidang fikih adalah pengetahuan agama terkait dengan cara melaksanakan ibadah shalat, menunaikan zakat, pergi haji ke baitullah, hubungan manusia dengan manusia lain, dst. Bidang akidah-akidah tauhid juga meliputi tentang etika bermasyarakat, etika beragama, keyakinan terhadap Allah Swt., sifat-sifat-Nya, percaya kepada ketentuan yang belum terjadi ataupun yang sudah terjadi. Semua pengetahuan agama itu seorang murid akan dituntun atau dibimbing oleh seorang mursyid.

Ketika persoalan akidah dan fikih dianggap selesai, maka seorang mursyid akan meningkatkan pembelajaran ilmu keagamaan para muridnya melalui zikir-zikir untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah Swt. Pembelajaran zikir ini juga bertahap, sekalipun bergantung dengan tarekat apa yang dipilih.

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

Jatim, Tim PW LTN NU. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (192602004)*, Jawa Timur: Khalista, 2007. Cet. III.

Munawwir, Ahmad Warson *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia,* Surabaya: Pustaka Progressif, 1997 cet. XIV

Masyhuri, Aziz. (editor). *Permasalahan Thariqah: Hasil Kesepakatan Muktamar & Musyawarah Besar Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Nahdlatul Ulama'*, Surabaya: Khalista, 2006, cet. II.

_____. *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*. Surabaya: Imtiyaz, 2011

An-Naqsyabandi, Ahmad Mustafa al-Kamsykhanawi. *Jami' al-Usul fi al-Awliya'*. Surabaya: Haramain, t.tt.

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Penterj. Sapardi Djoko Dmono, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009, cet. III.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic Arabic-English*. *Mu'jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah 'Arabi-Inklizi*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1961.

N

Nazham

Secara umum, bentuk karya sastra di berbagai bangsa dan kebudayaan dapat dibedakan menjadi dua jenis: prosa dan puisi. Meskipun demikian, dalam kesusastraan Arab, kategorisasi mengenai apa yang dapat dinilai sebagai puisi tampaknya menyisakan persoalan tersendiri mengingat keberadaan dua bentuk ungkapan puitik yang menurut konvensi kesusastraan Arab tampak serupa, namun tidak sama, yakni *naẓm* dan *syi'r*. Satu hal yang menarik, kedua istilah tersebut seringkali digunakan secara bergantian dalam setiap pembahasan mengenai pembagian jenis ungkapan (*kalām*) yang berlaku dalam kebudayaan Arab. Dalam membagi jenis ungkapan tersebut, sebagian ahli menggunakan istilah *na£r* (prosa) yang dihadapkan pada istilah *naẓm* (puisi), dan sebagian yang lain menggunakan istilah *na£r* yang dihadapkan pada istilah *syi'r*. Oleh karena itu, dalam batas tertentu, tumpang-tindih dalam penggunaan kedua istilah tersebut memang tidak dapat dihindari.

Secara etimologis, *naẓm* merupakan bentuk *maṣdar* (nomina verba) dari kata kerja *naẓama*, yang berarti mengatur atau merangkai permata. Adapun secara terminologis, menurut at-Tūnj, kata *naẓm* memiliki dua pengertian. *Pertama*, sebagai istilah umum, kata *naẓm* berarti menyusun kata dan kalimat dalam keteraturan makna dan signifikasinya. *Kedua*, sebagai istilah dalam kesusastraan Arab, kata *naẓm* berarti penyusunan puitik; dalam arti menyusun kata-kata sesuai dengan pola puitik tertentu. Pola puitik tersebut secara konsisten diikuti oleh pengarangnya menyangkut kaidah-kaidah tertentu mengenai urutan kata dengan memperhatikan satuan irama dan ketentuan rimanya. Dengan demikian, jika kaidah-kaidah itu diikuti, ungkapan yang tersusun itu iramanya menjadi terpola.

Bertolak dari penggunaan kata *naẓm* dalam tradisi kesusastraan Arab, Ya'qūb (2010: 447) mendefinisikan *naẓm* sebagai ungkapan berwazan dan bersajak. Ungkapan tersebut disusun dengan cara menjaga aspek metrum dan keselarasan bunyinya. Sejalan dengan akar etimologis kata *naẓm*, yakni merangkai permata, Ya'qūb mengibaratkan keteraturan ungkapan dalam metrum dan keselarasan bunyi itu bagaikan untaian butiran kalung permata (2010: 447).

Jika diperhatikan, pengertian *naẓm* di atas tampak memperlihatkan sifat umum yang dimiliki oleh ungkapan yang berbentuk *naẓm,* dalam arti mencakup semua ungkapan yang berwazan dan bersajak tanpa mempertimbangkan muatan isinya. Akan tetapi, jika melihat konvensi yang berlaku dalam tradisi kesusastraan Arab, sifat umum yang dimiliki *naẓm* tersebut ternyata tidak mutlak. Sebab, untuk ungkapan tertentu yang juga terikat oleh *wazn* dan sajak, kalangan penyair dan kritikus sastra Arab tradisional justru menyebutnya sebagai *syi'r*.

Tidak berbeda dengan berbagai bangsa lain di dunia, bangsa Arab sudah lama mengenal tradisi kesusastraan, baik dalam genre prosa maupun puisi. Dari kedua genre sastra tersebut, puisi Arab yang dikenal dengan istilah *syi'r* merupakan genre sastra tertua yang menempati kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan sehari-hari orang Arab. Ibnu Khaldūn, seorang ahli sejarah kebudayaan Arab, menggambarkan kedudukan *syi'r* dalam kehidupan orang Arab sebagai *dīwān* (buku catatan) yang berisi perbendaharaan pengetahuan orang Arab. Melalui *syi'r* orang Arab merekam berbagai peristiwa penting yang

terjadi dalam kehidupannya serta memberikan penilaian terhadap peristiwa-peritiwa itu.

Secara etimologis, kata *syi'r* merupakan bentuk *maṣdar* (nomina verba) dari kata kerja *sya'ara,* yang berarti mengetahui, merasa, dan mengarang sebuah *syi'r.* Adapun secara terminologis, *syi'r* tampaknya memperoleh pengertian yang berbeda-beda di kalangan ahli sastra Arab. Ibnu Qudāmah, misalnya, mendefinisikan *syi'r* sebagai ungkapan yang berpola dan bersajak yang menunjukan suatu makna. Sejalan dengan pengertian *syi'r* tersebut, Ibnu Qudāmah menjelaskan unsur-unsur formal dari sebuah *syi'r*, yakni lafal, makna, *wazn* (pola irama), dan *qafiyah* (sajak). Dengan ketentuan dan batasan tersebut, berbagai ungkapan yang tidak berwazan dan tidak bersajak dengan sendirinya tidak dapat dimasukkan sebagai *syi'r.*

Tidak banyak berbeda dengan Ibnu Qudāmah, Ibnu Rasyīq memberi batasan bahwa *syi'r* itu terdiri atas lafal, makna, *wazn,* dan *qafiyah*, di samping keharusan adanya unsur niat. Menurut Ibnu Rasyīq, niat menjadi unsur penting bagi *syi'r* karena banyak ungkapan yang berpola dan bersajak serta mengandung makna, namun tidak dapat disebut sebagai *syi'r*; dalam hal ini, menurut Ibnu Rasyīq, adalah beberapa ayat Alquran dan Hadis Nabi saw.

Semua pengertian dan batasan *syi'r* di atas, baik dari Ibnu Qudāmah maupun Ibnu Rasyīq, tampak memperlihatkan penekanannya hanya pada aspek formal *syi'r*. Meskipun batasan *syi'r* yang diberikan oleh Ibnu Rasyīq di atas sudah mencakup aspek makna, akan tetapi batasan makna yang dimaksud masih menyisakan persoalan. Sebab, batasan makna seperti itu dengan sendirinya dapat memasukkan berbagai bentuk ungkapan yang mengandung ajaran ilmiah, seperti ilmu mengenai tata bahasa, fikih, dan lain sebagainya ke dalam kategori *syi'r* dengan syarat disusun dalam ungkapan yang berpola dan bersajak.

Kecenderungan formal dari pengertian dan batasan *syi'r* yang diberikan oleh kritikus sastra Arab semacam Ibnu Qudāmah dan Ibnu Rasyīq di satu pihak, dan keumuman cakupan *syi'r* seperti yang diberikan oleh Ibnu Sina di pihak lain, membuat Ibnu Khaldūn memberikan pengertian dan batasan *syi'r* yang tampaknya mampu menyarikan berbagai pengertian *syi'r* yang diberikan oleh para kritikus sastra Arab sebelumnya. Dalam konteks ini, Ibnu Khaldūn (t.t.:669) memberikan pengertian *syi'r* sebagai ungkapan yang *balīg* yang didasarkan atas metafora dan sifat-sifat rinci yang unsur-unsurnya bersesuaian dalam hal pola irama dan persajakannya dan yang sesuai dengan stilistika Arab.

Jika dicermati, sepintas pengertian *syi'r* yang diberikan oleh Ibnu Khaldūn di atas tidak secara lugas memasukkan imajinasi sebagai salah satu unsur *syi'r.* Akan tetapi, dengan memasukkan sifat *balīg* yang didasarkan atas metafora yang susuai dengan stilistika Arab, secara tidak langsung Ibnu Khaldūn telah memasukkan imajinasi sebagai bagian dari unsur *syi'r.* Sebab, dalam perspektif retorika dan stilistika Arab, ungkapan-ungkapan metaforik merupakan perangkat bahasa yang imajinatif (Syaraf dan Khafājī, 1987: 26). Dengan demikian, dalam banyak hal, pengertian *syi'r* yang diberikan oleh Ibnu Khaldūn tersebut tampak sesuai dengan pengertian *syi'r* yang diberikan oleh Ibnu Sīnā.

Melihat berbagai pengertian *syi'r* yang diberikan oleh para kritikus Sastra Arab klasik di atas, beberapa kritikus sastra Arab modern, seperti asy-Syāyib (1964: 298), Amīn (1967: 79), dan Farūkh (1981: 41) memberikan batasan bahwa tolok ukur *syi'r* —di samping batasan-batasan formal— adalah kemampuannya dalam menggugah perasaan (emosi). Dengan batasan tersebut, berbagai ungkapan yang berpola, bersajak, dan bermakna yang kering dari unsur emosi tidak dapat disebut sebagai *syi'r*. Sebaliknya, berbagai ungkapan tersebut disebut sebagai *naẓm* (asy-Syāyib: 1964: 298; Amīn: 1967: 80; Farūkh, 1981: 41). Dengan demikian, menurut ketiga kritikus tersebut, faktor pembeda antara *syi'r* dan *naẓm* dalam tradisi kesusastraan Arab tradisional adalah emosi.

Tidak dapat dimungkiri, pembedaan terhadap *naẓm* dan *syi'r* yang dibuat oleh para kritikus sastra Arab modern di atas jelas

sesuai dengan kenyataan yang berlaku dalam tradisi kritik sastra Arab klasik di satu pihak dan tradisi penulisan kitab-kitab ilmiah di dunia Arab-Islam di pihak lain. Dalam konteks tradisi kritik sastra Arab, meskipun pada tataran teoritis ada perbedaan pandangan mengeni pengertian dan batasan *syi'r* di kalangan kritikus sastra Arab klasik, akan tetapi, menurut Ibnu Khaldūn, pada tataran praktis para kritikus sastra Arab klasik itu tidak mudah menilai semua jenis ungkapan yang berwazan dan bersajak sebagai *syi'r.* Dalam hal itu, menurut Ibnu Khaldūn (t.t.:669), *naẓm* karya al-Ma'arrī dan al-Mutanabbī yang secara formal sebenarnya juga terikat pada sistem prosodi puisi Arab sedikit pun tidak dapat dinilai sebagai *syi'r* oleh para kritikus sastra Arab klasik. Sementara itu, dalam konteks tradisi penulisan kitab-kitab ilmiah, seringkali para pengarang kitab-kitab ilmiah itu terlihat secara sadar menyebut karya-karya ilmiahnya yang ditulis dengan mengikuti kaidah prosodi Arab sebagai *naẓm* atau *manẓūmah*, bukan *syi'r*.

Muatan ilmiah dalam *naẓm* di satu pihak dan keterikatan *naẓm* dengan kaidah-kaidah prosodi sebagaimana yang berlaku dalam penulisan *syi'r* Arab di pihak lain, membuat beberapa kritikus sastra Arab, seperti ¬aif (1987: 318), Haddārah (1963:254) dan ar-Rāfi'ī (1997:137) tetap memasukkan *naẓm* sebagai bagian khazanah *syi'r* Arab. Menurut para kritikus tersebut, *naẓm* ilmiah merupakan puisi didaktis (*asy-syi'r at-ta'līmī)* dalam tradisi kesusastraan Arab-Islam. Dalam konteks ini, *naẓm* ilmiah dimaksudkan untuk mengajarkan kepada manusia mengenai berbagai ilmu pengetahuan dengan tujuan mempermudah untuk dihafal.

Berdasarkan uraian mengenai pengertian *syi'r* dan *naẓm* di atas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan di antara *syi'r* dan *naẓm* hanyalah terletak pada aspek isi: jika unsur yang dominan adalah emosi, maka disebut dengan *syi'r,* sedangkan jika unsur yang dominan adalah muatan ilmiah, maka disebut dengan *naẓm*. Adapun jika dilihat dari aspek bentuk, baik *syi'r* dan *naẓm* tampak memperlihatkan adanya kesamaan, yakni sebagai ungkapan yang terikat oleh *wazn* (pola irama) tertentu dan *qāfiyah* (sajak). Dengan demikian, *wazn* dan *qāfiyah* merupakan dua unsur terpenting yang membangun struktur puisi Arab tradisional. Tanpa adanya *wazn* dan *qāfiyah*, suatu ungkapan tidak dapat disebut sebagai puisi, namun sebagai prosa.

Dalam sistem prosodi Arab, *wazn* adalah pola irama yang diikuti oleh penyair dalam merangkai kata demi kata dalam bait-bait puisi sehingga menciptakan keindahan akibat adanya keserasian, keselarasan, dan kesimbangan rangkaian kata-kata yang digunakan dalam puisi. Pola irama tersebut disusun atas dasar satuan-satuan irama yang disebut dengan *taf'īlah* dalam setiap bait puisi. Dalam tradisi perpuisian Arab tradisional, dikenal ada sepuluh satuan irama: *fa'ūlun, mafā'īlun, mufā'latun, fā'i lātun, fā'ilun, fā'ilātun, mustaf'ilun, mutafā'iilun, maf'ūlātun*, dan *mustaf'ilun*.

Satuan-satuan irama di atas yang diatur dengan pola tertentu menyangkut tinggi-rendahnya irama dalam puisi pada gilirannya membentuk *baḥr* (metrum). Penamaan tinggi-rendah pola irama dalam puisi Arab tradisional sebagai *baḥr,* yang secara harfiah berarti laut, itu karena irama puisi Arab menyerupai tinggi-rendahnya gelombang laut. Dengan demikian, *baḥr* dalam puisi Arab tidak lain adalah pola irama yang terbentuk akibat keteraturan satuan-satuan irama sesuai dengan tinggi-rendahnya irama itu sendiri. Dalam tradisi perpuisisan Arab tradisional, *baḥr* atau metrum yang berlaku jumlahnya mencapai 16: *aṭ-ṭawīl, al-madīd, al-basīṭ, al-wāfir, al-kāmil, al-hazj, ar-rajz, ar-ramal, as-sarī', al-munsariḥ, al-khafīf, al-mu«āri', al-muqta«ib, al-mujta££, al-mutaqārib,* dan *al-mutadārik*.

Dari sekian banyak *baḥr* yang berlaku dalam perpuisisan Arab, tampaknya *baḥr rajaz* merupakan *baḥr* yang paling mudah penyusunannya dan paling sedikit kesusaiannya dengan suasana perasaan. Oleh karena itu, *baḥr rajaz* lebih sering digunakan dalam *naẓm* yang unsur ilmiahnya dominan, atau yang dikenal dengan *asy-syi'r at-ta'līmī*.

Secara historis, dari sekian banyak *baḥr* yang pernah berkembang dalam tradisi

perpuisian Arab tradisional, *baḥr rajaz* merupakan *baḥr* tertua, bahkan kemunculan *baḥr* tersebut seiring dengan kelahiran puisi Arab itu sendiri. Meskipun demikian, dalam perkembangannya *baḥr rajaz* mengalami pembaharuan berkaitan dengan pola irama dan rima bunyinya. Dalam hal itu, para penyair keturunan pada periode 'Abbāsiyah memainkan peran penting dalam proses pembaharuan *baḥr rajaz* tersebut (Anīs, 1965: 127).

Sebagai *baḥr* tertua, dengan segala karakteristik yang dimilinya, *baḥr rajaz* menempati kedudukan yang sangat penting dalam kesustraan Arab, yang tidak terbatas sebagai sarana ekspresi puitik, namun juga sebagai sarana merekam berbagai pengetahuan yang ada pada masa-masa pra Islam. Oleh karena itu, seiring dengan kemajuan dunia keilmuan Islam, tidak mengherankan jika *baḥr rajaz* menjadi pilihan utama para ilmuwan muslim untuk menazamkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan.

Dari segi pola irama, ada tiga variasi pola irama *baḥr rajaz*. *Pertama*, *rajaz tāmm*, yaitu *rajaz* yang satuan iramanya ada enam: *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun* – *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun*. *Kedua*, *rajaz mukhtaṣar*, dalam hal ini ada tiga jenis. *Rajaz majzū'*, yaitu *rajaz* yang satuan iramanya ada empat: *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun* – *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun,* kedua, rajaz *masyṭūr*, yaitu *rajaz* yang satuan iramanya ada tiga: *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun* – *mustaf'ilun,* dan *rajaz manhūk*, *rajaz* yang satuan iramanya ada dua: *mustaf'ilun* + *mustaf'ilun* ('Atīq, 1987: 72).

Dilihat dari segi pola persajakan, *rajaz* mengenal tiga pola persajakan. ada tiga jenis. *Pertama*, pola persajakan seperti kebanyakan puisi yang menggunakan *baḥr* selain *rajaz*, dalam arti hanya bait pertama yang setiap akhir bagian bait sajaknya sama, sementara bait-bait berikutnya hanya tiap *syatr* kedua yang terikat oleh sajak. *Kedua*, *rajaz* yang setiap *syaṭr* di setiap bait puisi terikat oleh satu sajak. *Ketiga*, pola persajakan yang mengikat setiap *syaṭr* bait puisi dengan *qāfiyah* yang sama, namun di setiap bait puisi *qāfiyah* yang digunakan berbeda. *Rajaz* dengan pola persajakan ini dikenal dengan *rajaz muzdawij* (Anīs, 1965: 133-138).

Selain *wazn*, sebagaimana dikemukakan di atas, unsur terpenting lain yang membangun struktur puisi adalah *qāfiyah*. Di kalangan ahli prosodi puisi Arab, *qāfiyah* merupakan unit suara yang terletak di akhir bait puisi yang harus diulang di setiap bait puisi ('Atīq, 1987: 134). Oleh karena itu, jika huruf akhir yang terdapat pada *syaṭr* kedua permulaan *qaṣīdah* berupa huruf *nūn*, misalnya, maka semua huruf terakhir *syaṭr* kedua di semua bait *qaṣīdah* juga harus berupa huruf *nūn*. Kesamaan huruf akhir bait *qaṣīdah* tersebut tidak hanya dalam segi jenisnya, namun juga segi hidup dan matinya huruf, termasuk jenis harakatnya. Jika huruf akhir bait *qaṣīdah* berupa *nūn* mati, maka semua bait *qaṣīdah* juga harus diakhiri dengan huruf *nūn* mati. Jika akhir bait *qaṣīdah* berupa huruf hidup dengan harakat tertentu, maka semua akhir bait harus diakhiri dengan huruf hidup dengan harakat yang sama dengan harakat huruf akhir bait yang terdapat di permulaan *qaṣīdah*. Dengan demikian, pembahasan *qāfiyah* dalam puisi Arab selalu berpusat pada huruf dengan berbagai kondisinya ('Atīq1987: 135).

Dalam prosodi Arab, *qāfiyah* terbentuk dari huruf dasar yang yang menjadi pusat *qāfiyah* itu sendiri. Dalam koteks ini, ada enam huruf yang dapat dijadikan pusat *qāfiyah*: *rawī, waṣal, khurūj, radif, ta'sīs,* dan *dakhīl*. *Rawī* adalah huruf shahih selain huruf huruf *ha* yang terletak di akhir bait puisi; *waṣal* adalah huruf l*ayyin* yang timbul akibat pemanjangan harakat *rawī; khurūj* merupakan huruf *mad* yang muncul akibat pemanjangan harakat *ha waṣal*; *radf* merupakan huruf *mad* yang terletak setelah *rawī; ta'sīs* merupakan huruf *alif* sebelum *rawī* yang dipisah oleh satu huruf; *dakhīl* merupakan huruf hidup yang memisahkan *ta'sīs* dan *rawī* (al-Baḥrāwī, 1993: 86). Dari keenam huruf tersebut, *rawī* merupakan huruf *qāfiyah* yang terpenting. Sebab, *rawī* merupakan huruf yang dijadikan dasar bangunan *qaṣīdah* dan sekaligus dasar penamaan *qaṣīdah*. Oleh karena itu, jika *rawī* dalam satu *qaṣīdah* berupa huruf *nūn*, misalnya, maka *qaṣīdah* itu disebut

dengan *qaṣīdah nūniyyah* (Syaraf dan Khafājī, 1987:234).

Dalam sejarah perkembangan kesusastraan Arab, perkembangan *asy-syi'r at-ta'līmī* itu seiring dengan kemajuan kehidupan intelektual di dunia Arab-Islam. Akan tetapi, yang menjadi pertanyaannya adalah kapan *asy-syi'r at-ta'līmī* tersebut muncul dalam tradisi kususastraan Arab, dan apakah puisi didaktis tersebut memiliki akar dari tradisi kesusastraan lain?

Tidak dapat dimungkiri, seiring perluasan kekuasaan Arab-Islam, kontak kebudayaan antara bangsa Arab dan bangsa lain memang tidak dapat dihindari. Sebagai konsekuensinya, kontak kebudayaan itu menimbulkan pengaruh yang besar terhadap perkembangan kebudayaan bangsa Arab. Berbagai bangsa yang menjalin kontak kebudayaan dengan bangsa Arab, seperti Persia, Yunani, dan India, merupakan bangsa yang memiliki peradaban yang sangat tua. Oleh karena itu, masuknya beberapa unsur kebudayaan dari bangsa-bangsa tersebut ke dalam kebudayaan Arab dengan sendirinya meruapakan suatu hal yang alami. Bangsa Yunani, misalnya, di samping terkenal dengan tradisi filsafatnya, ia juga dikenal memiliki tradisi sastra yang sangat tua, termasuk di dalamnya sastra didaktis. Setidak-tidaknya, pada abad ke-8 SM di Yunani telah ada puisi didaktis yang mengenai sejarah dewa-dewa dan berbagai pengetahuan yang menyangkut teknologi pertanian pada masa-masa tersebut (Haddārah, 1963: 355). Sementara bangsa Persia, suatu bangsa yang paling erat dalam menjalin hubungan dengan bangsa Arab, terutama pada periode 'Abbāsiyyah, juga dikenal kuat dengan tradisi sastranya, bahkan tidak sedikit karya sastra Persia yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada periode 'Abbāsiyyah (Haddārah, 1963: 91). Adapun India, tidak banyak berbeda dengan Persia dan Yunani, juga telah mengenal puisi didaktis yang mengandung muatan ilmu pengetahuan tentang ilmu hitung dan astronomi (Haddārah, 1963: 355).

Melihat kenyataan adanya kontak kebudayaan antara bangsa Arab dengan bangsa-bangsa lain di atas, bukan sesuatu yang aneh jika tradisi sastra yang berasal dari bangsa-bangsa tersebut sedikit-banyak membawa pengaruh terhadap kesusastraan Arab. Haddārah (1963: 354), misalnya, berasumsi bahwa orang Arab baru mengenal jenis *syi'r* ini seiring dengan masuknya berbagai pemikiran pada masa 'Abbāsiyyah. Menurut Haddārah (1963:355), dari berbagai kemungkinan adanya pengaruh dari luar, kebudayaan India tampaknya yang lebih memungkinkan membawa pengaruh terhadap kemunculan puisi didaktis tersebut dalam tradisi kesusastraan Arab. Menurut Haddārah, pengaruh kesusastraan India itu lebih dimungkinkan karena, *pertama*, orang Arab sudah lama mengenal tradisi kesusastraan India, dan *kedua*, adanya kesamaan karakteristik antara kesusastraan Arab dan kesusastraan India, yakni kuatnya unsur mitologis dalam kedua tradisi sastra tersebut. Selain itu, menurut Haddārah (1963:356), faktor lain yang juga memperkuat kemungkinan tersebut adalah hubungan antara Arab dan India yang semakin dipererat oleh tradisi keilmuan India di bidang astronomi dan *hisab*, di samping juga oleh banyaknya penyair keturunan yang berasal dari India sebagai dampak dari proses asimilasi rasial antara India dan Arab.

Berbeda dengan Haddārah, ¬aif (t.t.: 190; 1994: 246) justru berpendapat bahwa *asy-syi'r at-ta'līmī* merupakan jenis puisi yang diciptakan oleh para penyair 'Abbāsiyyah. Pendapat ¬aif tersebut didasarkan atas bukti banyaknya puisi-puisi yang diciptakan oleh sejumlah penyair 'Abbāsiyyah mengenai berbagai ilmu pengetahuan, kisah, berita, dan biografi para tokoh.

Meskipun pada awalnya ¬aif menetapkan bahwa kemunculan *asy-syi'r at-ta'līmī* itu pada masa 'Abbāsiyyah, akan tetapi dalam studinya yang lain, ¬aif mencoba menelusuri akar kemunculan *asy-syi'r at-ta'līmī* pada masa 'Abbāsiyah tersebut. Melalui penelitiannya terhadap teks-teks puisi pada masa Dinasti Amawiyyah, ¬aif menyimpulkan bahwa *asy-syi'r at-ta'līmī* sudah muncul pada awal abad pertama hijriah, dan tepatnya pada akhir Dinasti Amawiyyah, yang murni berasal dari tradisi kesusastraan Arab. Dalam konteks ini,

¬aif mendasarkan argumennya atas temuan bahwa pada akhir Dinasti Amawiyyah telah ada beberapa *matn* tentang bahasa yang ditulis oleh Ru'bah, seorang ahli bahasa, dalam bentuk *naẓm* dengan metrum *rajaz*. Menurut ¬aif (1987: 317-318), kemampuan Ru'bah dalam menyusun *matn* kebahasaan dalam bentuk puisi tersebut membuat kalangan linguis pada masa Amawiyyah, seperti Abul Faraj, Abu 'Amr bin 'Ala', dan Yūnus menghormatinya.

Bertolak dari temuan di atas, ¬aif (1987: 319) melihat bahwa sejumlah teks yang disusun oleh Ru'bah itu merupakan *matn* tentang bahasa dalam bentuk puisi yang tidak untuk mengungkapkan kebutuhan emosional dan rasional penyairnya, tetapi justru untuk memenuhi kebutuhan yang diperlukan oleh lembaga pendidikan dan pengajaran bahasa. Dengan demikian, menurut, ¬aif, *matan-matan* berbentuk *rajaz* itu, atau yang disebut sebagai *urjūzah,* merupakan *asy-syi'r at-ta'līmī* pertama yang ditulis dalam bahasa Arab. Lebih jauh lagi ¬aif (1987:323) menyimpulkan bahwa *urjūzah* yang ditulis oleh Ru'bah pada masa Dinasti Amawiyyah itulah yang menginspirasi penyair-penyair 'Abbāsiyyah dalam menazamkan puisi didaktisnya.

Secara historis, perkembangan *asy-syi'r at-ta'līmī* yang pesat pada masa 'Abbāsiyyah itu bukanlah tanpa sebab, namun juga didukung oleh situasi kehidupan sosial intelektual pada periode 'Abbāsiyyah. Sebab, seiring dengan kemajuan kehidupan sosial-intelektual yang dicapai oleh umat Islam pada periode 'Abbāsiyyah, berbagai lembaga pendidikan yang mengkaji dan mengembangkan berbagai ilmu pengetahuan pun bermunculan (¬aif, t.t.:98-108). Dalam situasi seperti itu, kebutuhan terhadap adanya metode yang efektif untuk kepentingan pengajaran mengenai berbagai ilmu pengetahuan menjadi terasa mendesak. Oleh karena itu, sejalan dengan kedudukan puisi dalam kehidupan orang Arab yang memang sangat penting, *syi'ir* menjadi salah satu alat untuk menyampaikan pengajaran kepada pelajar Haddārah (1963: 356). Dengan demikian, tidak mengherankan jika pada periode 'Abbāsiyyah berbagai ilmu pengetahuan sebagian di antaranya ditulis oleh para ilmuwan dalam bentuk puisi yang dikenal dengan sebagai *manẓūmah* atau *naẓm*.

Pertumbuhan dan perkembangan nazam pada masa Abbasiyah yang berkaitan erat dengan perkembangan lembaga penddidikan Islam mengingat fungsinya sebagai sarana menyampaikan ilmu pengetahuan yang ditandai dengan banyaknya materi ilmu pengetahuan yang ditulis dalam bentuk nazam tampaknya juga terjadi di kawasan Nusantara. Dalam konteks ini, nazam juga digunakan untuk sebagai sarana menyampaikan ilmu pengetahuan yang diajarkan di berbagai lembaga pendidikan Islam di Nusantara. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika lembaga-lembaga pendidikan Islam di Nusantara, seperti pesantren, dayah, dan surau, juga menggunakan kitab-kitab dalam bentuk nazam sebagai materi kajiannya sampai sekarang. Kitab-kitab berbentuk nazam tersebut mencakup kitab-kitab mengenai akidah, syariah, dan ilmu alat serta balagah (retorika). Kitab-kitab berbentuk nazam tersebut biasanya dihafalkan oleh para santri, dan pada momen tertentu diadakan pembacaan nazam secara masal sehingga dikenal dengan *nazaman*.

Hal yang menarik,ulama-ulama Nusantara tidak hanya menggunakan kitab-kitab berbentuk nazam untuk diajarkan di pesantrennya, tetapi sebagian di antaranya juga mampu mengarang kitab sendiri dalam bentuk nazam, yang sebagian ditulis dalam bahasa Arab dan sebagian lain ditulis dalam bahasa lokal. Dalam konteks Aceh, nazam disebut sebagai *nalam* yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan fungsi yang sama dengan fungsi nazam di dunia Arab-Islam, yakni sebagai media menyampaikan ilmu pengetahuan agama. Ilmu-ilmu pengetahuan yang ditlis dalam bentuk *nalam* untuk diajarkan di pesantren-pesantren di Aceh lainnya juga mencakup akidah, syariah, dan akhlak. Sementara itu, untuk kawasan Jawa, nazam tetap disebut dengan nazam, meskipun bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa, dengan fungsi yang sama dengan nazam Arab. Sejauh sumber-sumber tekstual yang ada, Kiai Ahmad ar-Rifai Kalisalak (1786-1870)

dapat disebut sebagai kiai pesantren Jawa yang pertama kali mengarang kitab berbentuk nazam dalam bahasa Jawa, yang dikenal sebagai kitab t*arajjumah*.

Kemampuan ulama Nusantara dalam mengarang kitab dalam bentuk nazam tentu tidak dapat dilepaskan dari materi pengajian dan pengkajian di pesantren yang memang membekali para santri kemampuan mengarang nazam melalui pengajaran ilmu arudh sebagai ilmu yang mengkaji prosodi puisi Arab dan balaghah sebagai ilmu yang, antara lain, membahas stilistika Arab. Di samping faktor talenta, berbekal ilmu-ilmu tersebut tidak mengherankan jika ulama Nusantara mampu mengarang kitab berbentuk nazam, baik dalam bahasa Arab maupun maupun bahasa lokal.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan

Ibnu Khaldūn. *al-Muqaddimah*, t.t., hlm. 662-668; as-Sāyib, *Ushul an-Naqd al-Adabi,* 1964, hlm. 41; Farūkh, *Tarikh al-Adab al-'Arabi*, 1981, hlm. 44.
At-Tunji, *al-Mu'jam al-Mufassal fil Adabi*, 1993,
At-Tunji, *al-Mu'jam al-Mufassal fil Adabi,* 1993,.
Ya'qub, al-Mu'jam al-Mufassal fil 'Arudh wa al-Qafiyah , 2010,
Braginsky, *On the Qasida and Cognate the Potry in the Malay-Indonesian World*, 1996,.
A. Teeuw, *Indonesia antara Kelisanan dan Keberakasaraan*. 1994, hlm. 50-51
Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-9,* 1988,
Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusatraan Melayu Klasik*, 2011,
Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat*, 1988,; Muzakka, *Singir sebagai Karya Sastra Jawa*, 2002,

Ngabsahi

N*gesahi, ngabsahi* atau *maknani* adalah tiga istilah berbeda dengan satu maksud yang sama. Ketiganya merupakan istilah yang digunakan di pesantren Jawa untuk menandai tata cara pemberian makna terhadap teks berbahasa Arab dalam kitab kuning (lihat entri kitab kuning) dengan menggunakan bahasa lokal masing-masing daerah. Di pesantren sunda istilah ini disebut dengan *ngalogat*.

Dalam praktinya *ngabsahi* merupakan kegiatan seorang santri memberi makna dan keterangan dalam kitab kuning yang berbahasa Arab berdasarkan pada keterangan seorang kiai dengan menggunakan bahasa lokal demi mendapatkan pemahaman yang sempurna. Dalam proses *ngabsahi* selalu mengandaikan dua pihak yang saling aktif antara kiai yang memberikan keterangan secara ferbal dan santri sebagai pendengar yang aktif menyerap dan merubah keterangan tersebut menjadi bentuk tulisan yang diletakkan di bawah teks Arab dengan menggunakan rumus dan kode tertentu yang telah disesuaikan dengan kaedah gramatikal bahasa Arab. Tulisan inilah yang kemudian disebut dengan *makna gandul* atau *makna jenggot,* artinya makna lokal yang ditulis bergelantungan di bawah teks Arab sebagaimana rambut jenggot yang menempel pada dagu.

Dengan demikian *ngabsahi* (juga *maknani* ataupun ngalogat) berhubungan erat dengan sistem pembelajaran di pesantren yang disebut dengan *bandongan*. *Bandongan* adalah sistem pengajaran dengan mengumpulkan sejumlah santri untuk mendengarkan seorang kiai membaca, menerjemahkan, menerangkan dan mengulas isi kitab-kitab berbahasa Arab (lihat entri bandongan). Biasanya kiai akan menerjemahkan kitab secara perlahan, kata demi kata sesuai dengan aturan gramatikal bahasa Arab. Untuk selanjutnya menerangkan secara bebas isi kandungan itu menggunakan bahasa daerah masing-masing. Sementara itu santri dengan seksama menyimak dan memperhatikan keterangan kiai dan mencatatnya sesuai dengan apa yang disampaikan. Dari sistem *bandongan* ini diharapkan santri memahami kandungan teks secara menyeluruh, kata demi kata serta memiliki kepekaan praktis terhadap kaidah-kaidah gramatikal bahasa Arab. Dalam kesempatan ini kegiatan *maknani* dapat diartikan dengan membubuhkan makna oleh santri terhadap teks bahasa Arab sesuai keterangan yang diperoleh dari kiai sekaligus belajar menerapkan kaidah gramatikal bahas Arab secara langsung.

Tradisi *ngabsahi* ataupun *maknani* lengkap dengan rumus dan kodenya ini merupakan warisan turun temurun dari para leluhur di lingkungan pesantren semenjak zaman Sunan Ampel mendirikan pesantren di Surabaya pada abad ke 16 M hingga menyebar ke seluruh pelosok negeri. Saifuddin Zuhri (1987:32) menjelaskan betapa hal ini mempersatukan pola berpikir para santri dari Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, Kalimantan, Nusa Tenggara Barat, Sumatera, Sulawesi, hingga maluku semua menggunakan sistem yang seragam. Tentunya disertai fariasi kelokalan yang berbeda-beda.

Rumus dan kode ini telah dicetak dan tersebar luas di pesantren, sebagaimana yang telah dilakukan oleh penerbit dan toko kitab Al-Hidayah Tulung agung (lihat gambar 1). Secara ringkas di terangkan di sini adalah sebagai berikut:

Para santri sedang ngabsahi hingga di luar gedung.

Huruf م : menunjukkan kata utawi artinya bermula (kedudukan gramatikalnya mubtada')

Huruf خ : menunjukkan kata iku artinya itu (kedudukannya khobar)

Huruf ج : menunjukkan kata mongko artinya maka (kedudukannya jawab)

Huruf حا : menunjukkan kata hale atau tingkahe artinya halnya (kedudukannya hal)

Huruf ع : menunjukkan kata kerono artinya karena (kedudukannya ta'lil)

Huruf غ : menunjukkan kata senajan artinya walaupun (kedudukannya ghoyah)

Huruf فا : menunjukkan kata sopo artinya siapa (kedudukannya fail aqil)

Huruf ف : menunjukkan kata opo artinya apa (kedudukannya fail ghoiru aqil)

Huruf مف : menunjukkan kata ing artinya pada (kedudukannya maful bih)

Huruf نف : menunjukkan kata sopo, opo, siapa artinya apa (kedudukannya naibul fail)

Huruf ش : menunjukkan kata kelakuan artinya kelakuan (kedudukannya Sya'n)

Huruf مط : menunjukkan kata kelawan artinya dengan (kedudukannya maful mutlak)

Huruf تم : menunjukkan kata apane artinya apanya (kedudukannya tamyiz)

Huruf ظ : menunjukkan kata ingdalem artinya pada (kedudukannya zhorof)

Huruf نف : menunjukkan kata ora artinya tidak (kedudukannya nafiyah)

Huruf س : menunjukkan kata jalaran artinya karena (kedudukannya sababiah)

Huruf ص : menunjukkan kata kang atau sing artinya yang (kedudukannya shifat)

Huruf با : menunjukkan kata bayane (artinya kondisinya (kedudukannya bayan)

Selain berfungsi untuk menunjukkan posisi gramatikal dalam bahasa Arab, rumus di atas juga sangat membantu para santri meringkas tulisan. Mengingat ketersediaan

ruang yang sangat sempit dan keterangan yang sangat luas. Karena itulah untuk mempermudah penulisan digunakan alat tulis dengan ujung yang sangat runcing yang dapat menghasilkan tulisan sekecil mungkin. Untuk keperluan ini, para santri zaman dahulu biasanya menggunakan pen tutul. Yaitu sejenis pena dengan ujung sangat runcing yang terbuat dari kuningan atau besi dengan tintanya yang terpisah. Namun sekarang ini para santri dapat menggunakan bolpoin modern dengan ujung tinta sangat runcing sesuai dengan ukuran yang dikehendaki (lihat gambar 1).

Dengan demikian *ngabsahi* menjadi wahana peralihan sebuah pengetahuan dari kiai kepada santri. Kiai yang telah memiliki kecakapan dalam memahami teks Arab berusaha menularkan pemahamannya kepada santri. Sebagaimana dahulu ia mendapatkannya dari kiainya. Dalam hal tidak bisa dipungkiri bahwa pesantren memiliki tradisi pemahaman teks yang sangat kuat. Teks berbahasa Arab yang terdapat dalam kitab kuning menjadi fokus utama santri dan kiai. Teks menjadi objek paling penting untuk dikaji. Karena teks menyimpan makna dan pengetahuan yang mengatur hidup seorang muslim dengan sesama manusia dan menuntunnya menuju Allah swt.

Hingga kini tradisi *ngesahi*, *ngabsahi, maknani* ataupun *ngalogat* masih tetap ada di pesantren. tentunya dengan berbagai perubahan sistem dan tatacara serta media. Hal ini menjadi bukti betapa tingginya kecintaan orang pesantren dengan ilmu pengetahuan serta pentingnya dokumentasi terhadap medium pengetahuan baik itu berupa naskah, karya dan juga orang-orang yang terlibat di dalamnya.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan

Saifuddin Zuhri, 1983. *Berangkat dari Pesantren.*
Ahmad Hifni Al-Manduri. Tanpa tahun. *Kaifiyat Al-Ma'ani bi Al-Ikhtishar.* Tulungagung: Toko Kitab Al-Hidayah.
Martin van Bruinessen, 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat.* Bandung: Mizan
Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren.* Jakarta: INIS

Ngelmu

Ngelmu merupakan turunan dari kata Arab ilmu. Berbeda dengan pengertian ilmu dalam bahasa Arab yang menunjukkkan pengetahuan dalam arti umum, *ngelmu* merupakan pengetahuan mengenai hal-hal yang gaib dan kekuatan-kekuatan supranatural. Dalam kebudayaan Jawa, *ngelmu* merupakan bagian dari sistem religi. Dilhat dari cara melakukannya, *ngelmu* memerlukan sikap tertentu dalam menghadapi kekuatan-kekuatan gaib, sehingga berbeda dengan religi. Jika dalam upacara religi orang yang melakukannya mengambil sikap penyerahan diri secara total kepada Tuhan dan melakukan permohonan kepada-Nya agar segala hajat terkabu, maka dalam *ngelmu* orang yang mengamalkannya berusaha mencapai suatu tujuan dengan cara aktif, yakni dengan cara menganggap bahwa ia mampu melakukan manipulasi dan pengendalian berbagai kekuatan gaib. Dalam praktiknya, sang pelaku atau pengamal mengunakan mantra-mantra tertentu mencapai tujuannya.

Dalam kebudayaan Jawa, diyakini ada hubungan yang saling berkaitan antara berbagai unsur dalam alam, lingkungan sosial, dan spiritualitas manusia. Untuk menjalin hubungan dengan alam dan lingkungannya, orang yang menjalankan *ngelmu* harus berpegang pada sistem klasifikasi simbolik yang dimiliknya berdasarkan asas asosiasi prelogik.; dalam hal ini berbagai hal yang terdapat dalam lingkungan sosail dan budaya, seperti organ tubuh, sifat-sifat kepribadian, kondisi perasaan, hari-hari pasaran, makanan dan minuman, keselamatan, pekerjaaan, planet dan benda-benda runag angkasa lainnya, serta makhluk-makhluk gaib lainnya diklasifikasikan dalam lima kategori pokok. Bagi orang Jawa, masyarakat dibagi ke dalam lima bagian berdasarkan empat arah mata angin dan titik pusatnya. Lima bagian itu merupakan lima kategori pokok dalam asas asosiasi prelogik. Klasifikasi berdasarkan arah mata angin dan titik pusatnya tersebut meresap dalam jiwa orang Jawa. Oleh karena itu, ada anggapan bahwa ada kaitan yang erat antara berbagai gejala yang tampak yang terjadi secara bersamaan karena adanya kemiripan bentuk dan warna, meskipun berbeda satu dengan lainnya dalam prinsip dan fungsinya. Oleh karena itu, dalam praktik *ngelmu* gaib, dapat dipahami bahwa sebuah nasi tumpeng dan gunung memiliki kaitan yang erat karena kemiripan bentuknya; padi yang sudah masak yang warnanya kekuning-kuningan memiliki kaitan erat dengan emas daun karena kesamaan warnya.

Dasar berpikir prelogik orang Jawa dapat menjadikan orang yang buta huruf meyakini bahwa tindakan-tindakan yang mirip atau serupa dengan sendirinya memiliki kaitan sebab-akibat. Oleh karena itu, tindakan meniru sesuatu merupakan cara untuk mencapai keadaaan yang diharapkan; dalam hal ini berbagai upacara ilmu gaib yang sifatnya meniru seringkali dilakukan oleh orang Jawa. Bagi orang Jawa, ada keyakinan bahwa dalam tubuh tertentu manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, benda-benda keramat, seperti pusaka dan jimat, ada kekuatan-kekuatan sakti (*kasekten*). Selain itu, kekuatan-kekuatan sakti juga dapat dipancarkan melalui suara-suara atau bunyi-bunyian tertentu yang memiliki sifat gaib, seperti japa mantra, dan bahkan melalui kutukan (*sepata*).

Dalam pandangan orang Jawa, kekuatan-kekuatan sakti itu bisa mengandung aspek positif dan bisa juga mengandung aspek negatif. Meskipun demikian, ada juga kekuatan sakti yang memang khusus positif, seperti *pulung, wahyu, dan ndaru*, dan kekuatan sakti yang memang khusus negatif, seperti *guntur* dan *teluh braja*.

Dilihat dari penggunaannya, dalam kebudayaan Jawa *ngelmu* gaib mempunyai empat fungsi dan tujuan yang berbeda-beda: menghasilkan sesuatu, melindungi sesuatu, menyakiti atau menghancurkan sesuatu, dan meramal masa depan. Oleh karena itu, berdasarkan empat fungsi tersebut, ngelmu gaib dalam kebudayaan Jawa dapat dibedakan menjadi empat jenis: ilmu gaib produktif, ilmu gaib protektif, ilmu gaib destruktif, dan ilmu gaib peramal masa depan.

Ilmu gaib produktif merupakan ngelmu yamh dimaksudkan untuk menghasilkan sesuatu yang positif, seperti untuk kesuburan, panen yang lebih baik, dan mendatangkan hujan. Untuk memenuhi tujuan tersebut, *ngelmu* gaib produktif tersebut diadakan melalui upacara religiomagis secara kolektif dengan mekanisme yang melibatkan teknik-teknik yang didasarkan atas asosiasi pikiran primitif, keyakinan terhadap kasekten dan energi gaib yang timbul akibat pembacaan mantra tertentu.

Sebagaimana halnya ngelmu gaib produktif, ngelmu gaib protektif juga bersifat positif, yang dgunakan untuk kebaikan masyarakat luas. Meskipun demikian, ngelmu gaib protektif juga mengandung unsur-unsur yang sifatnya pribadi sebagai private magic, seperti kebiasaan memelihara binatang, memelihara benda-benda pusaka, dan perhiasan, dan batu-batuan yang berkhasiat. Lebih dari itu, ngelmu mengeni penyembuhan dan pengobatan merupakan yang pengetahuan terpenting.

Berbeda dengan ilmu gaib produktif dan protektif yang sifatnya positif, ilmu gaib desktruktif sifatnya negatif karena dapat membahayakan dan merugikan orang lain. Biasanya pelaku ngelmu gaib desktruktif adalah para dukun, sementara yang menjadi korbannnya adalah saingan dan musuh, tetangga atau sahabat yang dianggap mengancam kepentingan pelaku atau pengguna jasa ngelmu gaib desktruktif.

Ilmu meramal dalam kebudayaan Jawa disebut sebagai *ilmu petangan*. Pelaku ilmu gaib jenis ini adalah dukun yang memiliki kemampuan khusus untuk meramal masa depan seseorang melalui teknik-teknik yang sifatnya universal, seperti melalui perhitungan berdasarkan hubungan antarbintang, letak tulang-belulang yang berserakan, jatuhnya usus ayam yang ditaburkan, pengamatan terhadap arah terbang dan suara burung. Biasanya para peramal Jawa itu menggunakan buku pegangan yang dikenal dengan primbon.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan:

Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 1984, hlm. 411

Ngrasul

Secara bahasa *Ngrasul* berasal dari kata *Ngrasuk* (asal katanya "rasuk" misalnya "ia dirasuki bangsa halus" yang artinya "ia diikuti makhluk halus") dan *Rasul* yakni Nabi Muhammad SAW. *Ngrasul* termasuk jenis ritual dalam kategori niat dan do'a, seperti halnya tolak balak/tolak bilahi, dan sebagainya.

Sebagai contoh Ngrasul untuk "niatan selamatan" bagi seseorang yang memiliki *wuku Warigagung, Pahang,* dan *Matkal*. *Wuku* sendiri adalah nama sebuah kesatuan waktu dalam 7 hari yang terdiri dari 30 pekan (*wuku*). Ide dasar perhitungan *wuku* ialah bertemunya dua hari dalam system *pancawara* (pasar) dan *saptawara* (pekan) menjadi satu, misalnya Sabtu-pon dalam wuku *Wugu*.

Wuku digunakan di Jawa dan Bali sebagai perlambang dari sifat-sifat manusia yang dilahirkan pada hari-hari tertentu, seperti halnya horoskop atau perbintangan. Menurut kepercayaan tradisional Jawa dan Bali orang yang lahir pada hari dan pasaran tertentu dan jatuh pada *wuku* tertentu pula, ia terdapat hari nahasnya. Agar diberikan keselamatan, orang-orang yang punya *wuku Warigagung, Pahang,* dan *Matkal* perlu diruwat dengan mengeluarkan seperangkat *uga-rampe* atau seperangkat barang dan makanan yang sudah ditentukan, dan *selawat* (sedekah berupa uang) yang juga telah ditentukan, dengan bacaan do'a khusus berupa *Ngrasul*.

Jadi, *Ngrasul* adalah upacara ritual dengan mantra dan do'a-do'a khusus yang tujuannya memohon keselamatan melalui perantaraan Rasul yakni Nabi Muhammad SAW dengan seperangkat *uga-rampe* berupa bunga, nasi tumpeng, nasi *Golong* (dikepal sehingga membentuk bulat) daging ayam utuh (ayam *ingkung;* Jawa, ayam *bekakak*; Melayu), lampu *senthir* dan lain-lain serta bersedekah (selawat) berupa sejumlah uang koin yang diletakkan di dalam mangkok berisi air.

Ngrasul merupakan bagian dari tradisi Kenduri (*Kanduri*; Persia) yaitu upacara makan bersama yang dihadiri handai taulan, saudara, tetangga dan kerabat, yang diantara mereka terdapat pemimpin doa dari unsure kiai, ustadz, tokoh masyarakat, atau orang yang dituakan. Permohonan doa yang dipanjatkan bertujuan meminta keselamatan dan dikabulkannya suatu permintaan yang diinginkan. Perbedaan *Ngrasul* dengan Kenduri pada umumnya adalah pada aspek do'a khusus yang dibacakan, Niat atau hajat yang dipanjatkan, tempat yang digunakan, dan seperangkat *uga-rampe* atau seperangkat barang dan makanan yang dikeluarkan.

Ngrasul dapat dipandang sebagai pemahaman dan pengamalan sinkretisme beragama orang-orang di Pulau Jawa sesudah berpindah agama dari Hindu ke Islam. Ritual ini masih dipraktikkan sampai sekarang di daerah-daerah se pulau Jawa. Misalnya di Tretep Temanggung Jawa Tengah dengan sebutan *Mule Ngrasul* yang berarti "Memulai mengikuti Rasulullah". Di kalangan masyarakat Betawi juga dikenal *Ngrasul* yang dilaksanakan pada saat akan mengadakan hajatan dan dilakukan di tempat penyimpanan bahan pokok untuk resepsi.

Sebagai warisan budaya, nilai-nilai yang lama tetap dijunjung tinggi akan tetapi medianya digantikan sesuai dengan kepercayaan yang baru. Dalam hal ini, memohon keselamatan melalui perantara Rasulullah Saw dengan cara *Ngrasul* adalah cara "islamisasi" meminta perlindungan dari

"ruh leluhur" yang masih tetap dipertahankan. Hanya saja penyebutan nama-nama leluhur dalam *Ngrasul* diniatkan untuk kirim doa kepada leluhur, bukan meminta sesuatu kepada orang yang sudah meninggal dunia.

Begitu pula penggunaan perangkat ritual, seperti nasi tumpeng, nasi golong/sega asahan/ambeng, ayam Ingkung, Pisang Raja sesisir, uang selawat, bunga wewangian, dan lain-lain sebagai islamisasi menu hidangan Kenduri keperpayaan agama sebelumnya, yakni berupa daging (mamsa), ikan (matsya), minuman keras (madya), layanan seksual (maithuna) dan Samadhi (mudra) atau biasa disebut *Panca Makara*.

Nasi tumpeng dalam kepercayaan orang Hindu dilambangkan sebagi gunung Mahameru tempat suci para Dewa dan Brahmana. Tapi dalam kepercayaan orang Islam digambarkan sebagai dua telapak tangan yang merapat untuk memohon kepada Allah Yang Maha Esa. Dari bahan dasar nasi putih dimaknai keikhlasan dan kesucian manusia yang berhajat kepada Allah.

Nasi golong/sega asahan (ambeng) yaitu nasi yang dikemas berbentuk bulat. Sesuai nama *ambeng* (*ngambang*), ini mencerminkan kehidupan manusia sesudah meninggal dunia bahwa hasrat dan keinginan sewaktu masa hidupnya akan mengambang dan sirna terbawa arus kematian.

Ayam Ingkung yakni ayam utuh yang tidak dipotong-potong yang dibentuk seperti posisi perempuan yang sedang sujud. Dari kata "*Ingsun manekung*" (aku berdoa dengan khidmat), *Ingkung* ditandai sebagai ungkapan seseorang yang bermunajat kepada Allah dengan penuh harap dan rendah hati.

Sedangkan sesisir Pisang Raja berwarna kuning dimaknai kemuliaan hidup dapat terealisasi jika manusia selalu dekat dengan Allah Swt., seperti berdekatannya buah pisang satu dengan lainnya. Adapun selawat berupa uang koin yang ditaruh didalam mangkok berisi air mengandung filosofi bahwa materi dunia yang disimbolkan dengan uang koin harus diperoleh dengan cara yang bersih dan halal sebagaimana air yang ada dalam wadah mangkok.

Secara umum, berdasarkan bentuk ritual dan materi yang digunakannya tampak ada kaitan dengan apa yang diajarkan Rasulullah Saw terutama mengenai bersedekah dan berbagi kepada orang lain. Oleh sebab itu ritual ini disebut *Ngrasul* dengan maksud mengikuti ajaran Nabi Muhammad Saw.

[Ishom Saha]

Sumber Bacaan

Abimanyu, Petir, *Mistik Kejawen*, Yogjakarta: Palapa, 2014
Bidiono, Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogjakarta: Haninidita Graha Widia, 2005
Geertz, Clifford, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981
Jamil, dkk., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gema Media, 2002
Sutardjo, Imam, *Kajian Budaya Jawa*, Surakarta: Jurusan Sastra Daerah UNS, 2010
Pranowo, "Menyingkap Tradisi Besar dan Tradisi Kecil" dalam *Majalah Pesantren*, No. 3 Vol. 4, 1987

Nyadran

Nyadran adalah suatu sistem tradisi yang kompleks dan mengandung berbagai unsur ritual yang dianggap penting menurut pengetahuan turun temurun dari suatu masyarakat yang meliputi sesaji, do'a, makan bersama dan prosesi. Bentuk ritual yang dilaksanakan sangat tergantung pada latar belakang budaya dan sejarah komunitas yang bersangkutan. Di sejumlah daerah pesisir, nyadran cenderung berbentuk sedekah atau pesta laut atau persembahan kurban, sedangkan di daerah pedalaman, nyadran hadir dalam ritual mengunjungi makam atau kuburan para leluhur.

Dalam tradisi nyadaran, terlihat transformasi budaya lama ke dalam bentuk dan pemaknaan budaya baru dimana pengaruh Islam baik secara perlahan maupun singkat meresap ke dalam entitas kultural yang terus menerus mencari bentuknya.

Nyadran berasal dari bahasa Sanskerta, *sraddha* yang artinya keyakinan atau kepercayaan. Makna lain dari nyadran adalah sadran, berasal dari kata 'sudra' sehingga nyadran berarti menyudra atau menjadi sudra atau berkumpul dengan orang-orang awam. Hal ini mencerminkan nilai-nilai kultural bahwa berbaur dengan orang-orang kelas bawah menjadi anjuran agama yang dilembagakan dalam ritual rakyat yang mengkondisikan suasana komunal yang mencairkan perbedaan kelas dan status sosial. Dalam bahasa Jawa, nyadran diduga berasal dari kata sadran yang artinya sesaji. Karena dalam pelaksanaannya, sesaji menempati posisi yang sangat penting.

Dalam kultur Jawa, nyadran atau sadran berkaitan erat dengan tradisi mengunjungi makam leluhur atau sanak saudara menjelang datangnya bulan Ramadhan, yaitu bulan ruwah atau sya'ban dalam kalender hijriah. Pada sebagian komunitas masyarakat, nyadran berpusat pada aktivitas ziarah kubur, yang merupakan ritual berupa penghormatan kepada arwah nenek moyang dan memanjatkan doa selamatan.

Seiring dengan gelombang Islamisasi di tanah Jawa, nyadran seringkali dikaitkan dengan kata sodrun, yang dalam bahasa Arab berarti dada atau hati. Pemahaman ini boleh jadi berhubungan dengan upaya masyarakat Muslim untuk membersihkan hati menjelang bulan Ramadhan. Nyadran juga sering dikaitkan dengan istilah nadzar, yaitu janji yang diikrarkan dan harus dipenuhi.

Asal Usul

Dalam sejumlah literatur, tradisi nyadran dianggap berasal dari tradisi Hindu-Budha. Zoetmulder memperkirakan bahwa nyadran muncul sejak zaman Majapahit ketika masyarakat melakukan upacara mengenang wafatnya Tribuana Tungga Dewi, penguasa ketiga Kerajaan Majapahit, pada tahun 1352 M. Penelusuran lebih awal menemukan bahwa nyadran telah dipraktekkan pada zaman Majapahit dengan istilah craddha. Praktek ini diperkirakan berlangsung sekitar tahun 1284

M. Ritual craddha menggunakan puji-pujian dan sesaji dalam prosesinya. Masyarakat pada saat itu percaya bahwa para leluhur yang telah meninggal, dapat mempengaruhi kehidupan anak cucu atau keturunannya, mengganggu ataupun berhubungan dengan sanak keluarganya.

Ritual nyadran tetap menjadi tradisi masyarakat Jawa setelah Walisongo melakukan dakwah Islam di nusantara. Strategi khas walisongo yang akomodatif terhadap budaya lokal tidak serta merta menghapus budaya nyadran yang pada dasarnya berbasis pemujaan roh. Para pendakwah sufi tersebut merubah dan menyelaraskan praktek agama lama dengan ajaran Islam. Untuk itu, jalan kompromi budaya dilakukan dalam rangka menarik simpatik masyarakat lokal yang masih kuat memegang teguh tradisi sambil pelan-pelan mengisinya dengan pemaknaan yang sesuai dengan ajaran Islam serta unsur-unsur ritualnya seperti pembacaan ayat Al-Qur'an, tahlil dan do'a. Makna nyadran mengalami pergeseran dari praktik pemujaan kepada roh leluhur menjadi ritual penghargaan dan penghormatan kepada leluhur yang dianggap berjasa dalam proses pembentukan masyarakat atau penyebaran agama Islam. Nyadran dalam perkembangannya dilaksanakan menjelang Ramadhan. Ritual tahunan ini juga dipahami sebagai bentuk interaksi manusia dengan leluhurnya, sekaligus dengan Sang Maha Pencipta.

Bentuk Ritual

Sebagai bagian dari budaya masyarakat Jawa, nyadran diselenggarakan dengan melibatkan banyak orang dan cenderung menghabiskan biaya yang tidak sedikit. Nyadran yang berpusat pada ziarah kubur atau makam para leluhur biasanya diikuti dengan ritual lain seperti kegiatan membersihkan makam, menabur bunga atau wangi-wangian, dan makan bersama (manganan). Sebagian masyarakat memeriahkan tradisi nyadran dengan berbagai kenduri, pawai atau kirab dan pementasan seni tradisional seperti gamelan, tayuban dan wayang.

Unsur do'a dalam tradisi nyadran menjadi penanda Islamisasi budaya lokal karena do'a yang dipanjatkan menggunakan do'a cara agama Islam dengan berbahasa Arab. Selain itu, seringkali bacaan ayat Al-Qur'an dan kalimat-kalimat thoyyibah dilantunkan melengkapi ritual do'a. Sebagian orang mempraktekkan tahlil, yaitu formula bacaan tertentu yang terdiri atas pujian, shalawat dan bacaan-bacaan tertentu dari ayat Al-Qur'an.

Sebagian masyarakat melakukan prosesi mandi yang dikenal dengan sebutan padusan. Ritual ini dimaksudkan untuk membersihkan diri baik aspek lahir maupun batin. Aktivitas mandi ini biasanya dilakukan di sumber-sumber air yang disakralkan.

Nyadran yang dipusatkan pada acara kurban kepala kerbau atau sedekah laut memiliki variasi ritual yang agak berbeda dengan nyadran mengunjungi makam. Tetapi unsur do'a dan pemaknaan yang lebih Islami tetap menjadi bukti Islamisasi budaya yang sudah berlangsung selama berabad-abad.

Praktik nyadran di Cirebon, misalnya, merupakan paket ritual yang terpusat pada aktivitas sedekah laut di sejumlah titik muara sungai yang didahului dengan arak-arakan atau dikenal dengan ider-ideran (parade tokoh dan hewan lokal). Sedekah laut yang disajikan dalam sebuah joli (usungan) berisi kepala kerbau dan aneka makanan untuk dihanyutkan dan ditenggelamkan di kedalaman tertentu di lepas pantai. Persembahan tersebut dibawa dengan sebuah perahu yang dikawal oleh ratusan perahu lain yang dihias dan dilengkapi dengan bendera merah putih. Upacara pelepasan sesajen ini didahului oleh lantunan adzan dan do'a yang menggunakan Bahasa Arab.

Parade rakyat yang diselenggarakan terkait dengan nyadran berisi iring-iringan model dan ikon tokoh lokal serta tiruan atau boneka (ogoh-ogoh) aneka hewan laut yang mencerminkan kehidupan masyarakat pesisir. Dalam parade ini, ditampilkan berbagai tokoh yang terkait dengan sejarah pembentukan Islam di Cirebon sebagai bentuk perayaan sekaligus edukasi untuk masyarakat. Iring-

iringan berjalan mulai dari Pasambangan Jati atau Bukit Amparan menuju ke arah utara ke Desa Sirnabaya. Dalam perkembangan terakhir, ider-ideran dimulai dari Komplek Makam Sunan Gunung Jati menuju arah selatan hingga bunderan Krucuk Kota Cirebon dan kembali ke tempat semula.

Bentuk nyadran yang berisi persembahan kepala kerbau dengan cara melarung juga dilakukan oleh komunitas lain di Jawa. Seperti halnya yang dilakukan masyarakat Ngantru, Trenggalek, Jawa Timur. Pelaksanaan ritualnya terdiri dari sejumlah hal seperti penyembelihan kerbau, penyediaan sesajen, penyelenggaraan tahlil massal, pawai tradisional, makan bersama dan upacara ruwatan dengan menyelenggarakan pagelaran wayang kulit. Unsur-unsur ritual dalam nyadran satu daerah dengan daerah lainnya memiliki sejumlah persamaan sekaligus perbedaan.

Aspek Sosial Nyadran

Meskipun nyadran pada awalnya merupakan tradisi nenek moyang yang berbasis pemujaan arwah melalui persembahan dan pembacaan mantera, ritual tradisional ini dalam perkembangannya bergeser dengan pemaknaan yang berbeda. Kehadiran Islam telah memalingkan pandangan teologis masyarakat sehingga komunikasi orang-orang yang hidup dengan orang yang sudah meninggal ditujukan kepada Allah swt, Sang Pencipta dan Pemberi rizki. Walaupun pada sebagian kasus tertentu belum sepenuhnya terislamisasi, pemaknaan tradisi secara lebih Islami pelan-pelan telah menunjukkan tanda-tanda yang positif. Terlebih lagi, tradisi nyadran ini memiliki dampak sosial yang cukup signifikan terhadap pelestarian budaya yang bersifat meneguhkan jati diri sebagai masyarakat yang komunal.

Berbagai jenis tradisi nyadran menunjukkan kecenderungan mobilisasi massa yang bersifat saling membantu dengan pola kerjasama yang telah mengakar dalam budaya masyarakat dan hampir berlangsung secara mekanik dalam gerakan yang dikenal dengan gotong royong. Misalnya saja dalam penyelenggaraan kenduri, besik (membersihkan makam leluhur), penyediaan sesaji, makanan atau perlengkapan ritual. Sudah menjadi tradisi masyarakat pada umumnya bahwa ritual yang mereka selenggarakan menjadi sarana untuk saling bahu membahu dalam mewujudkan kepentingan bersama. Aspek voluntarisme dan solidaritas masih kuat bersemayam dalam diri masyarakat nusantara. Sehingga mereka dengan senang hati melakukan kegiatan komunal yang dalam pandangan masyarakat menjadi kegiatan yang membahagiakan.

Aspek nyadran yang berorientasi pada komunikasi dengan arwah leluhur merefleksikan gagasan penghormatan kepada orang-orang yang telah berjasa dan berkontribusi besar dalam kehidupan masyarakat. Sikap mental yang masih mengingat dan tidak melupakan peran orang-orang tertentu di masa lalu menunjukkan keluhuran budi antar generasi yang dilembagakan dalam tradisi tahunan yang terus menerus dipertahankan. Nilai kultural ini menjadi sesuatu yang berharga dalam penanaman nilai-nilai edukatif dan pembentukan karakter bangsa. Dengan berlangsungnya tradisi nyadran, penghargaan sosial kepada seseorang tidak hanya pada waktu mereka masih hidup, tetapi juga setelah mereka meninggalkan dunia yang fana.

Aspek komunalisme yang muncul dari unsur-unsur nyadran seperti do'a bersama, makan bersama, tradisi ruwatan dengan gamelan dan wayang kulit serta parade rakyat menjadi penanda kohesifitas sosial yang penting bagi upaya menjaga persatuan dan ketahanan sosial suatu masyarakat. Dengan pelaksanaan nyadran, masyarakat saling berinteraksi, berkolaborasi, dan saling memberi sehingga kegiatan tersebut berfungsi memperkokoh sendi-sendi pergaulan dan hubungan kemasyarakatan dalam bingkai kearifan lokal.

Penyediaan makanan khas atau kuliner lokal dalam kenduri atau slametan yang menjadi bagian tradisi nyadran seringkali menyiratkan makna filosofis yang memberikan nilai edukatif dan ikhtiar menciptakan keselarasan.

Keberadaan tumpeng (nasi berbentuk gunung), misalnya, melambangkan sebuah pengharapan kepada Tuhan agar permohonan terkabul. Ingkung (ayam yang dimasak utuh) bermakna kepolosan manusia ketika masih bayi yang belum mempunyai kesalahan. Pisang raja melambangkan suatu harapan supaya kelak hidup bahagia. Kombinasi unsur ketan, kolak, dan apem, merupakan satu-kesatuan yang berarti permohonan ampun jika melakukan kesalahan. Kemenyan merupakan sarana permohonan pada waktu berdoa. Bunga, melambangkan keharuman do'a yang keluar dari hati yang tulus. Seluruh gagasan filosofis tersebut bermuara pada upaya mewujudkan keselarasan manusia dengan Tuhan dan alam semesta.

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Kastolani dan Abdullah Yusof, "Relasi Islam Dan Budaya Lokal Studi Tentang Tradisi Nyadran di Desa Sumogawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang," Kontemplasi, Vol. 04, No. 01, Agustus 2016.

Partokusumo, Karkono Kamajaya, Kebudayaan Jawa, perpaduannya dengan Islam, Yogyakarta : Ikatan Penerbit Indonesia, 1995.

Purwadi, Sejarah Walisongo, Yogyakarta: Ragam Media, 2009.

Subarman, Munir, "Pergumulan Islam Dengan Budaya Lokal di Cirebon (Perubahan Sosial Masyarakat Dalam Upacara Nadran di Desa Astana, Sirnabaya, Mertasinga, Kecamatan Cirebon Utara)", Holistik, Vol. 15, No. 02, 2014.

Suyitno, Widiyanto Tri, 2001, Jalan Membebaskan Leluhur dari Alam Menderita, Yogyakarta:Vihara Karangjati.

Zoetmulder, Petrus Josephus, Kalangwan: a survey of old Javanese Literature, 1974.

Omah-Omah

Omah-Omah

Salah satu fase kehidupan sebagai penanda kesempurnaan seseorang dalam bersosial adalah *omah-omah* (berumah tangga) yang ditandai dengan proses pernikahan (*mantènan*). Bagi orang Jawa dan bisa jadi dalam berbagai suku bangsa di nusantara, *omah-omah* atau *mantènan* (berumah tangga) adalah klimaks dari trilogi ritus kehidupan yang meliputi, *metu, mantèn, mati,* atau lahir, nikah, mati (Santoso, 2000: 118; Said, 2012: 1).

Penelusuran Istilah *Omah*

Istilah *omah-omah* dari bahasa Jawa *omah*. Kata *omah* sendiri merupakan bagian dari bahasa Jawa tingkat terendah, *ngoko*, yang dengannya biasanya orang-orang Jawa berpikir dan mengekpresikan secara spontan tentang tempat tinggal. Dari kata *omah* berkembang dalam menunjukkan makna terkait kerumahtanggaan, seperti *ngomahakè* (membuat kerasan atau menjinakkan), *ngomah-ngomahakè* (menikahkan), *omah-omah* (berumah tangga), *pomahan* (pekarangan rumah), *somah* (rumah tangga), *sèmah* (pasangan satu rumah).

Omah juga menunjukkan hubungan dengan kata dalam suku lain misalnya Bahasa Melayu Polenisaia Barat yang memiliki kata *rumah*, Bahasa Bali, Roti, Rindi dan Tetum memakai kata *uma,* bahasa Sawu menyebutnya *amu,* Aton *um,* Ema *umar,* Babar *em,* Buru *huma,* dan Nuaulu *numa*. Kata-kata tersebut diambil dari akar kata Austronesia yang bermakna suatu kelompok sosial yang bersatu dan mengklaim beberapa jenis asal-usul dan ritual yang sama (Fox, 1993: 10).

Dari beberapa bahasa itulah kemudian makna *omah* tereproduksi sehingga meneguhkan kesadaran bahwa *omah* adalah ruang yang paling diakrabi oleh setiap keluarga. Maka salah satu penanda seseorang yang sudah berumah tangga (*omah-omah*) dianggap mulai mapan harus memenuhi trilogi kebutuhan dasar yang meliputi *sandang*, *pangan* dan *papan* (kebutuhan pakaian, pangan, dan tempat tinggal). Di sinilah *omah* begitu urgen bagi setiap orang yang menginginkan kesempurnaan minimal dalam berumah tangga (*omah-omah*).

Makna dan Kontekstualisasi *Omah*

Dalam kehidupan keluarga, *omah* (rumah) tidak sekedar sebagai tempat "*omah-omah*" (berumah tangga) dan berlindung dari panas dan dingin, tetapi *omah* merupakan suatu konsep orang Jawa dalam mengaktualisasikan diri baik secara pribadi maupun sosial sehingga mencerminkan konsep budaya berhuni (Said, 2012: 2). Mendirikan rumah dalam tradisi Jawa memerlukan persiapan lahir maupun batin secara matang. Maka orang Jawa bilang, *"tiyang ngedegake griya punika kados dene tiyang gadhah damel mantu"* (orang mendirikan rumah itu bagai orang yang akan punya gawe besar), karenanya didahului dengan perhelatan ritual sebagai wujud kesadaran sosial dan transendensi diri yang tinggi agar menemukan kemapanan dalam bertempat tinggal (Said, 2012: 1).

Kemapanan dalam bertempat tinggal ini akan memungkinkan seseorang memiliki kontrol teritorial sehingga dengan leluasa mendefinisikan keberadaan dan status seseorang atau kelompoknya. Kesadaran diri dan ruang saling mengejawantahkan

Posisi Sumur dan Kamar Mandi sebelah kiri Rumah Jawa
Gambar 1 (Koleksi Nur Said):

satu sama lain. Pengidentifikasian diri baik individual maupun kelompok secara spasial melahirkan "konsep menghuni" *(to dwell)* yang akan memungkinkan seseorang menjadi bagian dari suatu lingkungan dalam memaknai sekelilingnya (Norberg-Schulz, 1985: 5-6).

Ini berarti bahwa *omah* juga merupakan suatu kebudayaan yang terpentas melalui ruang. Interpretasi terhadap makna ruang dalam dialektika sosial inilah yang kemudian turut mengkonstruk perilaku hingga membentuk suatu identitas budaya yang unik dalam ruang sosial dalam suatu 'budaya berhuni' atau berumah tangga (*omah-omah*).

Harapan besar *omah-omah* tak lain adalah membina keharmonisan dan dan kerukunan dalam berumah tangga dengan pembagian kerja yang harmonis antar pasangan. Itulah mengapa dalam tradisi Jawa, pasangan dalam rumah tangga disebut *sèmah*. Ini berarti bahwa siapapun yang sedang menjalankan aktivitas di luar rumah baik karena alasan bekerja, belajar, dakwah dan lainnya dimana suatu saat akan menemukan sosok yang lebih indah, lebih cantik dan atau lebih tampan, maka tetap harus ingat tempat kembali (*mulih*), ingat pasangan (*sèmah)* yang di rumah agar kerukunan dalam berumah tangga tetap terjaga. *Suwargo nunut neraka katut* yang melekat dalam tradisi Jawa perlu dimaknai sebagai wujud kesetiaan pasangan mau dibawa pada jurang neraka atau jalan ke surga tergantung pada kemauan pasangan yang bersangkutan secara bersama.

Hal ini juga selaras dengan tuturan bahasa Jawa lainnya, khususnya di lereng pegunungan Kendeng Jawa Tengah yang menyebut pasangan dalam berumah tangga sebagau *rukunan* dari kata *rukun* (Said, 2012b). *Rukun* adalah suatu kondisi ketika keseimbangan sosial itu terjadi baik dalam berbangsa, bermasyarakat maupun berkeluarga. Kerukunan hidup akan terjadi ketika masing-masing individu tanpa memandang jenis kelamin, saling menghormati, sopan santun, saling menghargai agar rumah laksana surga (Endaswara, 2016: 38).

Untuk itu entitas *omah* dalam *omah-omah* setidaknya ada 5 (lima) hal mendasar fungsional yang saling bersinergi yaitu kamar duduk (*palenggahan*), *pakiwan, pawon, pesholatan* dan *peturon*. *Pertama*, *palenggahan* adalah tempat duduk. Duduk menunjukkan posisi tubuh dengan pandangan lurus dan

menghadap ke depan yang merupakan posisi ragawi yang diasumsikan menjalin komunikasi dengan yang lain. Tempat duduk (*palenggahan*) yang dalam rumah tradisional Jawa sering disebut dengan *Jaga Satru* merupakan ruang interaksi sosial secara formal dalam keluarga ketika menerima tamu dari pihak luar (Said, 2012: 58-59). *Palenggahan* dalam hal ini menjadi ruang kemapanan sementara dalam posisi relatif di dunia yang saling berkaitan (Santoso, 2000: 205).

Maka dalam tutur sapa orang Jawa sering terdengar: *"Lengahipun wonten pundi?"* (dimana Anda duduk?) berarti menanyakan keberadaan tempat tinggal seseorang. Dalam pengertian yang lebih luas juga bermakna status sosial seseorang. Namun kedua makna tersebut dalam artian posisi kemapanan sementara, karena suatu saat bisa saja berubah atau hijrah ke hunian yang lain.

Fungsi *kedua* adalah *pakiwan*. *Pakiwan* dari bahasa Jawa *kiwa* (kiri). Dalam tradisi Jawa, kiri (*kiwo*) adalah sebagai lambang kemungkaran, kejahatan dan kekotoran. Sementara kanan (*têngên*) melambangkan segala sesuatu yang *ma'rūf* (baik), perilaku positif, amal shaleh. *Pakiwan* dalam konteks omah Jawa dimaksudkan sebagai tempat pembersihan diri dari segala yang jahat, mungkar, serta gangguan lain yang menyebabkan berbagai penyakit.

Orang ketika masuk *omah* harus dalam keadaan suci dari segala kotoran, maka tempat *pakiwan* posisinya selalu di luar, depan rumah sebelah kiri sejajar dengan *pawon* (dapur). Hal ini dimaksudkan agar ketika penghuni *omah* tersebut mau memasuki rumah tidak ada lagi berbagai bentuk gangguan dan kotoran, karena sudah melakukan proses pensucian diri (*bebersih*) sebelumnya (Said, 2012: 72).

Yang termasuk *pakiwan* adalah sumur, kamar mandi, toilet dan *padasan* (tempat berwudlu). Sumur, kamar mandi dan toilet adalah sarana membersihkan dari kotoran yang bersifat lahiriah, sementara padasan dan kamar mandi juga berfungsi sebagai sarana pembesihan dari kotoran yang bersifat *batiniah* (hadas kecil dan hadas besar).

Fungsi *ketiga* dari omah adalah sebagai *pawon* (dapur). *Pawon* adalah ruang pemenuhan kebutuhan untuk *olah-olah pangan* sebagai bagian dari kebutuhan dasar setiap manusia. Maka *omah* harus memiliki *pawon* secara khusus agar setiap anggota keluarga dalam berumah tangga bisa terpenuh kebutuhan makanannya secara baik dan sehat.

Yang menarik dalam rumah adat Jawa, posisi dapur pada umumnya terletak di sebelah kiri sejajar dengan *pelanggahan* (*joglo satru*) dan berdekatan dengan *pakiwan*, sumur dan kamar mandi. Hal ini berbeda dengan posisi dapur pada rumah-rumah model sekarang yang umumnya posisinya di belakang. Salah satu alasan mengapa dapur diposisikan di sebelah kiri sejajar dengan *palenggahan* adalah sebagai bentuk penghormatan kepada tamu agar pintu masuk ke dapur tidak melawati *jogo satru* (ruang tamu) sehingga tidak mengganggu ketika ada tamu. Hal ini juga sebagai isyarat bahwa urusan dapur juga dianggap penting sejajar dengan urusan penerimaan tamu (*palenggahan*) yang bisa disinggahi oleh anggota keluarga yang laki-laki maupun perempuan. Jadi urusan *pawon* (dapur) tidak semata-semata urusan kaum perempuan semata tetapi harus menjadi urusan bersama antara laki-laki dan perempuan dalam *omah-omah* (*berumah tangga*).

Fungsi *keempat* dari *omah* adalah *pashalatan,* ruang untuk tempat bermunajat kepada Sang Pencipta sebagai wujud kesadaran spiritual penghuninya. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa salah satu misi *omah-omah* adalah membina kerukunan dalam tiga relasi sekaligus pertama adalah relasi dengan Allah, sesama manusia dan relasi dengan lingkungan. Kalau *palenggahan* adalah lebih menonjolkan wujud bentuk penghormatan kerukunan kepada sesama manusia, sementara *pakiwan* adalah wujud membangun kerukunan dengan lingkungan dengan menjaga sumur tetap sehat sehingga bisa untuk *bebersih*, maka *pashalatan* ruang spasial dalam omah dalam membangun kerukunan dengan Allah, Sang Pencipta.

Maka dalam *omah-omah* perlu mempersiapkan ruang atau tempat khusus

pashalatan yang diatur sedemikian rupa agar para penghuninya betah untuk bermunajat kepada Allah. Islam memang memberi kelonggaran sholat bisa dilakukan di manapun karena dalam kaidah Islam "setiap sejengkal tanah bisa menjadi tempat bersujud (*kullu ard} in masjidun*)". Dengan demikian, kesadaran *omah-omah* perlu dibarengi dengan kesadaran menfungsikan rumah sebagai sebagai bagian dari "sajadah panjang" untuk bersujud kepada Sang Khalik. Prinsip inilah yang termanifestasikan dalam falsafah Jawa yang dikenal dengan *eling sangkan paraning dumadi* (ingat asal dan tujuan hidup kepada Sang Pencipta).

Dengan demikian fungsi *pashalatan* dalam *omah* juga menunjukkan alam pikiran dan perilaku makrifat Jawa yang dikenal juga sebagai *manunggaling kawulo Gusti* (kesatuan hamba dengan Tuhan), seuatu konsep pantheistik yang menganggap manusia dan jagad raya merupakan percikan/pancaran cahaya Ilahi (Endaswara, 2016: 46; Roqib, 2007: 52-53). Maka dimanapan dan kapanpun manusia menjalankan peran kehidupannya harus disadari bahwa kehadiran Ilahi akan selalu terpancar jiwa dan raganya.

Fungsi *kelima* dari *omah* adalah *peturon* dari bahasa Jawa ngoko *turu* (tidur). Tidur yang dalam wujud spasialnya berupa kamar tidur adalah sebuah kondisi posisi tubuh berbaring yang menunjukkan keadaan tubuh lebih tetap dan mapan. *Dipan*, kasur, bantal, guling, selimut dan sejenisnya adalah ikon-ikon yang merujuk pada proses bermukim dalam jangka waktu permanen. Di *peturon* ini pula konotasi mendasar dalam kehidupan domestik dimana proses generasi dan regenarasi pada tahap awal terjadi. *Peturon* menjadi media ketika pasangan suami dan istri (*sèmah*) melakukan hubungan intim dalam situasi dan kondisi paling *rukun*. Tanpa suasana kerukunan proses reproduksi tidak akan sehingga regenerasi gagal. Maka *rukun agawe santoso* (rukun akan mengantarkan kehidupan yang sentosa), demikian falsafah Jawa menegaskan.

Peturon dalam bahasa Jawa Krama juga disebut *pesarèyan. Pesarèyan* merupakan istilah yang terhormat untuk menunjukkan tempat tidur bagi orang-orang yang dimuliakan. Namun *pesarèyan* juga bermakna kuburan. Maka dalam bahasa Jawa sering kita mendengar ketika sedang ada sanak saudara yang meninggal muncul pertanyaan; "*...dipun sarèaken wonten pundi?*" (...akan dikubur di mana? Maka dengan mengingat *peturon* dan *pesarèyan* merupakan sebuah pesan bahwa *omah-omah* adalah momentum untuk selalu ingat sebuah ruang dimana kehidupan itu berasal dan kemana kehidupan akan dilestarikan dan diakhiri (Endaswara, 2016: 46; Roqib, 2007: 52-53; Santoso, 2000: 206-207).

Hal ini berarti bahwa *omah-omah* adalah bagian dari proses meneguhkan sikap mental Jawa Islam dalam membangun keseimbangan hidup yang harmonis dalam hubungan dengan Allah, sesama manusia, dan juga sekaligus dengan lingkungannya agar tergapai kebahagian hidup di dunia dan akhirat sebagaimana digambarkan dalam dunia tasawuf sebagai *baitī jannatī* (rumahku adalah surgaku).

Ritual Mendirikan Omah

Begitu dalamnya makna dalam *omah-omah,* maka proses mendirikan *omah* itu laksana punya gawe besar sehingga setiap tahapan proses mendirikan atau membangun rumah ada ritual dengan prosesi dan pesan tertentu. Beberapa proses ritual dalam mendirikan rumah itu antara lain:

1) Ritual *Buka Tableg*

Ritual ini merupakan prosesi ritual yang diselenggarakan sebelum penggalian *pandeman* (pondasi) rumah yang akan dibangun. Hari pelaksanaan ritual *Buka Tableg* bukanlah sembarangan, tetapi merupakan hari tertentu yang didapatkan dari "orang pintar" yang biasanya adalah kiai sepuh yang dianggap memiliki kelebihan secara spiritual.

Ritual ini dilakukan dengan menggelar *bancakan* atau *slametan* yang biasanya diiringi dengan doa *rasulan* (doa dengan wasilah Kanjeng Rasul Muhammad SAW) atau *manaqiban* (doa dengan wasilah Waliyyulah

Syaikh Abdul Qadir al-Jilani) di tempat yang akan didirikan rumah. Dalam acara ini biasanya dengan mengundang saudara/ keluarga dan tetangga sebelah yang dipimpin oleh kiai Langgar atau kiai kampung dengan maksud agar semua rencana pembangunan rumah bisa berjalan lancar, tidak ada halangan serta mendapatkan kemudahan dalam menyelesaikan rumah tersebut. Keterlibatan keluarga dan tetangga sebelah dalam bancakan *Buka Tablek* tersebut sebagai wujud kesadaran sosial calon pemilik rumah bahwa dirinya tidak bisa hidup tanpa orang lain, maka dalam mengawali pendirian rumah tersebut juga tak lepas dari peran orang lain.

Beberapa sarana upacara *Buka Tableg* tersebut antara lain:

a. Bubur *abang-putih* (*merah-putih*) sebagai perlambang mengingatkan kejadian manusia yang terdiri dari darah merah dan darah putih.

b. *Ingkung* ayam jantan, yaitu daging ayam matang yang diikat masih utuh dengan dilengkapi air *kuwah* secukupnya dan baru diiris sesuai kebutuhan setelah dibacakan doa *rasulan* atau *manaqiban*. Hal ini sebagai wujud penghormatan kepada *Rasulullah* Saw dan *Waliyyullah*, sebagai Sang Pencerah dari kegelapan menuju dunia yang penuh hidayah-Nya.

c. Nasi *tumpeng* dan lauk-pauk secukupnya yang dihias mengitari *tumpeng* dilengkapi *kluban urap* sayur alami dari kebun. *Tumpeng* yang terbuat dari nasi kuning dengan dibuat meninggi sebagai wujud kepasrahan total kepada Dzat Yang Maha Tinggi *(Al'Aliy)* dan pemberi rizki (*Al Rozaq*). Sementara lauk-pauk dan *kluban urap* sebagai pengingat pentingnya menjaga kesimbangan lingkungan semesta alam baik dari dunia binatang (*fauna*) maupun dunia tetumbuhan (*flora*).

d. *Jadah pasar,* yaitu belanjaan jajan yang dibeli dari pasar tradisional. Hal ini sebagai wujud persembahan kepada Dzat pemelihara tanah dan bumi (*Rabbul'ālamīn*), agar manusia sebagai penghuni bumi benar-benar bisa menjalankan peran sebagai *khalifatullah* agar bersama-sama tidak berbuat kerusakan tetapi senantiasa menjaga bumi pertiwi tempat hidup manusia sebagaimana kebersamaan menikmati jajan pasar.

e. Kembang *setaman*, yaitu bermacam-macam bunga (*setaman*) yang biasanya terdiri dari lima macam kemudian dicampur dalam air di baskom juga sebagai wujud persembahan kepada Yang Maha Indah. Bunga adalah simbol keindahan dengan harapan agar kehidupan yang akan dilalui melalui rumah tersebut bisa dinikmati dengan indah baik dalam keluarga, dengan tetangga maupun dalam masyarakat yang lebih luas (Said, 2012: 89; Triyanto, 2001: 186-187).

2) Ritual *Munggah Kayu (Tongcit)* atau *Munggah Molo*:

Ritual adat ini diselenggarakan ketika bagian-bagian bangunan yang mengelilingi rumah atau dinding sudah berdiri tegak dan berbagai ragam kayu penyangga genting dan joglo pencu siap untuk di pasang. Ritual *Munggah Kayu* adalah proses menjelang penataan konstruksi rumah bagian atas/ atap (*bubungan* rumah). Beberapa *uba-rampe* (perlengkapan) yang disiapkan dalam upacara *Munggah Kayu* ini antara lain:

a. *Klebet* (bendera) warna merah putih sebagai wujud kesadaran kebangsaan dalam membangun rumah tangga adalah bagian dari keluarga besar Indonesia. Warna merah menunjukkan perlunya keberanian dalam mengambil keputusan berumah tangga dengan tetap pada jalan yang benar yang disimbolkan dengan warna putih.

b. Tebu beserta daunnya yang bermakna *anteping kalbu,* yaitu kuatnya niat dan terbebas dari keraguan bahwa samudara kehidupan harus segera dilalui dengan penuh optimisme meskipun ancaman badai tetap ada.

c. Anak pisang satu batang, sebagai simbol

Prosesi Pemasangan Uba Rampe Munggah Kayu
Gambar 3 (Sumber: http://dwialfirohmatin.web.unej.ac.id/):

tunas yang mudah tumbuh-berkembang. Karena itu diharapkan rumah tersebut menjadi saran menumbuhkembangkan generasi yang baik antara lain adanya fungsi *peturon*.

d. Setandan pisang raja yang sebagian sudah matang; sebagai perlambang pentingnya kepemimpinan (raja) yang tegas dalam keluarga yang harus dipatuhi oleh segenap anggota keluarga selagi pada jalur jalan yang benar.

e. Padi dua *unting* (ikat): sebagai perlambang kemakmuran agar mendapatkan kemurahan rizki dari Yang Maha Memberi Rizki sehingga terpenuhi sandang pangan.

f. *Ingkung* dan seperangkat tumpeng (Said, 2012: 89-90).

Setelah diadakan prosesi berdoa seperlunya yang dipimpin oleh seorang kiai setempat bersama *uba rampe ingkung* dan *tumpeng* seperangkat pada malam harinya, maka *tumpeng* dan *ingkung* tersebut akhirnya dibagi-bagi kepada khalayak yang hadir sebagai wujud sedekah dan kebersamaan .

Sementara pada pagi harinya perlengkapan yang lain seperti pisang raja, seonggok padi yang sudah menguning dan seikat tebu, kesemuanya diikat dan digantungkan pada kayu *blandar*. Dalam hal ini *blandar*-nya dihias dengan *ubo rampe* tersebut, lalu dinaikkan dan dipasang pada posisinya. Sementara di tengah-tengah kayu tersebut dibungkus dengan kain merah putih (seperti bendera Indonesia) sebagai wujud kesadaran bagian dari keluarga Indonesia.

Warna putihnya sebagai simbol kesucian dan sekaligus kebajikan yang senantiasa harus diperjuangkan dalam meniti hidup di rumah yang sedang dibangun tersebut. Sehingga di rumah tersebut nantinnya bukan sekedar tempat untuk tidur (istirahat), tetapi sebagai wahana dalam memperjuangkan kebajikan sehingga rumah benar-benar bisa meneduhkan bagi keluarga dan mampu menfasilitasi terajutnya kebahagian di dunia dan akhiratnya. Sehingga rumah menjadi surga bagi penghuninya.

Sementara seikat padi yang juga turut diikatkan pada kayu menandakan sebuah harapan agar rumah tersebut nantinya memperlancar bagi penghuninya dalam mencari nafkah (*golek pangupa jiwa*) sebagai prasarat dalam mempertahankan hidup, sehingga penghuninya tidak akan kekurangan pangan dan selelu dalam kecukupan. Maka ketika padi disandingkan dengan merah putih, hal ini menjadi sebuah visi berhuni yang saling melengkapi bahwa rizki (pangan) yang didapatkan nantinya hendak diorientasikan pada penegakan kebajikan (putih) meski dengan butuh semangat perjuangan yang membara (merah).

Sementara pohon tebu segar yang masih berakar dan berdaun serta anak pisang yang turut dikat pada kayu juga sebagai penanda bahwa pendirian rumah disadarai dengan tekad yang kuat (*anteping kalbu*=tebu) dan sekaligus isyarat awal penanaman bibit positif (hal-hal yang baik) bagai tebu yang berakar dan berdaun sehingga tinggal menancapkan pada lahan yang sudah disiapkan. Rumah adalah sebagai lahan (wahana) atau dalam bahasa Jawa sebagai *kawah candradimuka* bagi generasi bangsa agar mampu menumbuhkan kader-kader yang bervisi merah putih.

Kombinasi wujud tebu yang berdaun dan berakar, seikat padi dan dan kain merah putih adalah ekspresi simbolik dalam ritual *munggah kayu* agar penghuninya selalu ingat visi hidup dalam berhuni di rumah bahwa hidup bukanlah untuk makan saja, tetapi makan adalah sekedar untuk mempertahankan hidup.

Sementara kehidupan yang bernilai tersebut harus diorientasikan untuk menumbuhkan atau menanamkan benih-benih (simbol pohon tebu dan tunas pisang) kabajikan (putih) meski hambatan dan rintangan akan menghadang sehingga butuh kobaran api perjuangan (simbol warna merah).

3) Ritual *Ulih-ulihan*

Ritual ini adalah sebagai ekspresi kesiapan calon penghunia rumah ketika rumah yang dibangunnya sudah siap dihuni. Dalam ritual *Ulih-ulihan* (dari kata bahasa Jawa *mulih* = pulang/kembali) ini calon penghuni diarak (diantarkan) oleh sanak saudara, sahabat dan tetangga sebelah dari tempat asal (orang tuannya) menuju rumah baru yang hendak dihuninya. Dalam tradisi *ulih-ulihan* ini semua anggota keluarga yang akan menempati rumah tersebut harus ikut bersama rombongan dengan membawa sejumlah barang-barang sebagai ekspresi simbolik bagi calon penghuninya. Barang-barang tersebut antara lain berupa; sapu lidi, lampu teplok, tikar dan bantal-guling.

Begitu sampai di rumah yang akan dihuni, calon penghuni langsung disambut oleh sebagian anggota keluarga lainnya yang sudah terlebih dahulu di rumah tersebut. Maka dengan ucapan salam; *assalāmu'alaikum,* calon penghuni memasuki rumah. Di teras rumah tersebut, sang ibu menyapukan sapu yang dibawanya dilantai sebagai ekapresi simbolik pembersihan diri dari segala kotoran baik lahir maupun batin karena rumah model sekarang sumur sudah mulai banyak di dalam rumah. Pada rumah tradisional Jawa, ekspresi simbolik pembersihan diri dari segala kotoran dilakukan dengan singgah di *pakiwan*, yakni kamar mandi dan padasan yang biasanya terletak dekat sumur di depan rumah sebelah kiri.

Begitu jiwa dan raga dianggap suci maka kepala keluaga dengan membawa lampu teplok sebagai simbol penerang kehidupan dalam keluarga mula memasukan rumah. Dengan lampu teplok tersebut diharapkan kepala keluarga harus selalu ingat bahwa dirinya harus mampu menempatkan diri sebagai "lampu penerang" sehingga selalu mencerahkan bagi keluarganya sehingga terbangun keluarga yang harmonis dan rukun.

Sementara tikar biasanya dibawa oleh anak-anaknya yang turut serta mengikuti jejak ayah emaknya dalam mulai menghuni rumah baru. Dengan dibawanya tikar adalah sebagai ekspresi simbolik bahwa di rumah tersebutlah para penghuninya siap menggelar pentas kehidupan dengan penuh semangat dan harapan. Anak-anak juga harus turut *tut wuri handayani,* mengikuti visi berhuni kedua orang tuanya yang telah memiliki landasan yang kuat. Maka rumah disamping sebagai tempat memulihkan (*mulih*) tenaga dan pikiran bagi keluarganya setelah seharian menjalankan rutinitas hidup, rumah juga dijadikan sebagai "*madrasah*" (tempat belajar) untuk menemukan kesejatian hidup yang hakiki,

Begitu semua sudah hadir di rumah yang baru tersebut, maka acara dilanjutkan dengan do'a bersama dipimpin oleh seorang kyai kampung dengan diikuti oleh para hadirin yang ada. Do'a yang dibacakan oleh kyai biasanya berbahasa Arab yang isi doa biasanya berisi harapan bersama agar calon penghuni tersebut diberkahi oleh Allah serta mendapatkan limpahan rahmat dan kasih sayang dari-Nya, sehingga keluarga dan generasi yang terbangun di rumah tersebut menjadi sosok keluarga yang *sakīnah* (ketenangan), *mawaddah* (kasih) dan *rahmah* (sayang). Keluarga demikianlah yang diidam-idamkan bersama sehingga dari keluarga yang seperti inilah diharapkan tercipta tatanan masyarakat yang sejahtera, damai dan penuh ampunan dariNya yang dalam bahasa Al Qur'an disebut *baldatun t}ayyibatun warabbun ghafūr* (QS. Saba: 15)

Kearifan *omah-omah* sebagaiman terurai di atas menunjukkan bahwa dalam memahami keragaman bahasa simbolik dalam berbagai ritual pendirian omah membutuhkan kepekaan *olah rasa* karena bahsanya masih *semu (*tersamar). Simbol dan ungkapan dalam tradisi Jawa Islam adalah manifestasi pikiran, kehendak dan rasa Jawa yang halus. Sebagaimana ungkapan yang populer *Wong*

Jawa Ngone Semu. Ungkapan ini mengandung pengertian bahwa orang Jawa dalam memandang realitas tak hanya menampilkan *wadhag* (kasat mata), namun penuh dengan isyarat atau sasmita (Endaswara, 2016: 24). Untuk bisa memahaminya memerlukan perenungan yang mendalam dan pembelajaran kritis atas rahasia dibalik bahasa simbolik dalam kultur Jawa yang merupakan bagian dari warisan budaya Islam nusantara.

[Nur Said]

Sumber Bacaan

Endraswara, Suwardi, Prof. Dr., (2016). *Falsafah Hidup Jawa, Menggali Kebijakan dari Intisari Filsafat Jawa*. Yogyakarta: Cakrawala.

Fox, J.J., (1993). "Comparative Perspective on Austronesian Houses: An Introductory Essay", dalam J.J. Fox (ed.), *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living,* Canberra: The Australian National University.

Norberg-Schulz, Christian, *The Concept of Dwelling: On the Way to Figurative*

Said, Nur. (2012). *Tradisi Pendidikan Karakter dalam Keluarga, Tafsir Sosial Rumah Adat Kudus*. Kudus: Brillian Media Utama.

Said, Nur, (2012b). "*Strategi Saminisme Dalam Membendung Bencana Perlawanan Komunitas Sedulur Sikep terhadap Rencana Pembangunan Pabrik Semen di Sukolilo Pati,*" Agama, Budaya dan Bencana, Kajian Integratif, Ilmu, Agama dan Budaya, Bandung: Mizan.

Santoso, Revianto Budi. (2000). *Omah; Membaca Makna Rumah Jawa,* Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

Tjahyono, M.Arc., (2000). "Kata Pengantar", dalam Revianto Budi Santoso, *Omah; Membaca Makna Rumah Jawa,* Yogyakarta: Bentang Budaya

Triyanto. (2001). *Makna Ruang & Penataannya dalam Arsitektur Rumah Kudus*.Semarang: Kelompok Studi Mekar.

Palastren, Pawestren
Patitis
Peci
Pegon
Pengajian
Perang Ketupat
Pesantren
Petilasan
Pribumisasi Islam
Primbon
Pupuh

Palastren, Pawestren

Salah satu ruang yang paling diakrabi oleh umat Islam dalam menjalankan ritual ibadah adalah masjid. Tidak banyak yang menyadari terutama dari kalangan *outsider* bahwa di bagian ruang masjid nusantara terutama di Jawa, ada *space* khusus yang diperuntukkan bagi jamaah muslimah (kaum perempuan yang muslim) dalam menjalankan berbagai aktivitas ibadah di masjid tersebut. Di kalangan umat Islam terutama di Jawa ruang tersebut sering disebut sebagai *Palastren* atau sebagian ada yang menyebut *Pawestren*. Dalam bahasa Sunda disebut *pangwadonan*, sementara dalam bahasa Jawa Cirebon disebut *paestren* dan *pewadonan* (Pijper, 1987: 33: Shohib, dkk., 2012: 15).

Terjadinya perbedaan penyebutan dalam ruang ibadah kaum perempuan di masjid tersebut tak lepas dari keragaman dialek dalam berbagai kelompok penutur dari berbagai suku, ras dan bahasa. Apalagi nama *Palastren* atau *Pawestren* dalam berbagai masjid di nusantara seringkali tidak ditulis atau disebutkan dalam tata ruang yang ada, meskipun eksistensinya ada. Yang sering dimunculkan dalam bagan penujuk masjid adalah "tempat wudlu wanita", nama Pawestren atau Palastren hanya dalam dunia ingatan kaum muslimin nusantara.

Kata "*Palastren*" atau "*Pawestren*" berasal dari kata dalam Bahasa Jawa "*èstri*" yang berarti istri atau perempuan yang kemudian mendapatkan imbuhan "pa - an' yang menunjukan tempat sehingga menjadi "paistrian" yang bermakna tempat untuk kaum perempuan. Karena pengaruh struktur bahasa setempat terutama bahasa Jawa, kata *paistrian* berubah menjadi "*Palastren*" atau "*pawestren*" (kromo), *pangwadonan* (ngoko) (Felisiani, 2009: 17; Aryanti, 2006: 73). Hal ini seperti sebagian orang Jawa menyebut kata "*z}uhur*" menjadi "*lohur*", maksudnya adalah waktu shalat *z}uhur*. Lalu menyebut "*paistrian*" menjadi *Palastren* atau *Pawestren* sebagai wujud pengetrapan dengan dialek penutur Jawa.

Genealogi dan Pisisi *Palastren*

Palastren/Pawestren merupakan bagian dari bangunan utama masjid khas nusantara terutama di Jawa dan tidak dapat dipisahkan dari bangunan utamanya itu sendiri. Pada masjid-masjid kuna di Indonesia posisi *Palastren/Pawestren* biasanya terletak di sebelah kiri atau sebelah selatan, sejajar dengan ruang utama masjid. Namun ada juga *Palastren/Pawestren* pada masjid kuno yang letaknya di sebelah kanan atau utara dari ruang utama masjid seperti di Masjid Al Aqsa, Menara Kudus. Hal ini berbeda dengan masjid-masjid model sekarang yang sebagian memposisikan jamaah kaum perempuan terletak di belakang jamaah laki-laki yang hanya dipisahkan dengan satir atau hijab.

Di samping terdapat pada masjid, *Palastren* atau *Pawestren* juga sering terdapat pada *langgar* (Jawa) atau *musholla*, yaitu pusat kegiatan ritual shalat, pengajian keislaman yang biasanya dibimbing oleh seorang kyai kampung. *Langgar* berbeda dengan masjid. Kalau *Langgar* biasanya sebagai pusat jamaah sholat dan ngaji para santri di kampung terutama di Jawa, sementara masjid memiliki fungsi lebih luas, di samping pusat kegiatan ritual shalat, pengajian keislaman, kegiatan sosial budaya juga sebagai pusat ibadah Jum'at bagi kaum laki-laki.

Pada masjid-masjid kuna di nusantara, terutama di Jawa, biasanya terdapat ruang *Palastren/Pawestren* yang meyatu dengan bangunan utama masjid atau sebagian diberi batas atau bangunan khusus yang didirikan

di samping sebelah kiri atau di arah selatan ruang utama masjid. *Palastren/Pawestren* biasanya memiliki keempat dinding, kecuali pada beberapa *pawestren* yang tidak memiliki dinding pintu masuk seperti pada *Palastren/* pawestren Masjid Agung Demak dan pada Masjid Agung Cirebon.

Pada awalnya *Palastren/Pawestren* dibangun tidak sekedar hanya sebagai ruang tambahan, tetapi juga menjadi sebuah ruang permanen dengan segala macam kelengkapannya berupa jendela, ventilasi, ornamen yang terdapat di dalamnya dan yang terpenting adalah ada pintu penghubung (akses) antara ruang utama masjid untuk jamaah laki-laki dengan *Palastren/Pawestren*, untuk jamaah perempuan.

Kemunculan *Palastren/Pawestren* pada masjid-masjid kuno di Jawa membawa makna dan keunikan tersendiri bagi umat Muslim di Jawa. Keberadaanya tak lepas dari situasi dan kondisi perempuan Jawa pada abad ke 15-20 M dalam pengaruh struktur sosial, budaya dan politik di suatu masa kerajaan atau kesultanan Islam.

Pada masa periode kewalian abad ke 15–16, Walisongo memperkenalkan Islam dalam upaya "Islamisasi Jawa" dengan pendekatan budaya Jawa yang kental sehingga populer prinsip dakwah yang ramah, *Arab digarap, Jawa digawa* (Said, 2005). Nilai-nilai Islam yang munculnya di Arab penting untuk digarap atau diolah, namun perlu dibungkus dengan budaya Jawa agar tidak terjadi kekagetan budaya (*culture shock*). Maka muncul istilah "*syahadatain*" menjadi "*sekaten*" sementara dari sisi arsitektur bangunan memberi toleransi akulturasi lintas budaya seperti

Posisi Palastren di Sebelah Kiri Masjid Agung Demak
Gambar 1 (Koleksi Nur Said)

dalam konstruksi Menata Kudus.

Sementara dalam perkembangan berikutnya ketika Islam sudah mengakar di Jawa, ada keinginan lebih kuat untuk menjadikan kebudayaan Jawa kembali sebagai subyek sejarah baik melalui pendekatan kultural maupun struktural. Inilah yang kemudian dikenal dengan "Jawanisasi Islam" yang antara lain dilakukan oleh beberapa Kesultanan Islam di Jawa seperti di Cirebon, Demak, Surakarta dan juga Yogyakarta.

Semangat utama "Jawanisasi Islam" adalah merevitalisasi kebudayaan Jawa dengan mengakomodasi nilai-nilai ajaran Islam. Sebagai konsekwensinya wajah Islam menjadi semakin kontekstual, yang tak lepas pengaruh dari bukan saja sosio kultur masyarakatnya, tetapi juga alam pikiran, atau pandangan dunia Jawa dan politik kebudayaan pada masanya (Anashom, 2014). Demikian juga keberadaan *Palastren/Pawestren* merupakan wujud akomodasi budaya antara proses "Islamisasi Islam" pada satu sisi dan "Jawanisasi Islam" pada sisi lain sehingga menjadikan masjid nusantara menjadi khas.

Sebagai sebuah perbandingan, beberapa *Palastren/Pawestren* dalam berbagai Masjid Agung pada Kerajaan Islam di Jawa dapat diperhatikan dalam kisaran sejarah sebagai berikut (Felisiani, 2009: 5):

No	Nama Masjid	Tahun Pendirian Masjid	Tahun Pendirian *Palastren/ Pawestren*
1	Masjid Agung Demak	1466 M	Tidak diketahui
2	Masjid Agung Cirebon	1498 M	1934 M
3	Masjid Al Aqso Menara Kudus	1549 M	Tidak diketahui
4	Masjid Agung Banten	1552-1570 M	1556 M
5	Masjid Agung Mataram (Kota Gede)	1589 M	Tidak diketahui
6	Masjid Agung Mataram (Surakarta)	1763 M	1850 M
7	Masjid Agung Mataram (Yogyakarta)	1773 M	1839 M

Dilihat dari sebaran tahun pendirian *Palastren/Pawestren* pada masjid-masjid Agung kerajaan Islam di Jawa, menunjukkan bahwa berdirinya tidak serta merta berbarengan dengan tahun berdirinya masjid. Hal ini menunjukkan bahwa kehadiran

Palastren/Pawestren merupakan respon atas perkembangan kebutuhan jamaah yang di dalamnya memberi ruang kepada kaum muslimah untuk menjalankan ibadah ritual di masjid. Hal ini selaras dengan falsafah hidup orang Jawa yang mengedepankan nilai-nilai harmoni dan kerukunan baik dalam relasi dengan Sang Khalik, makhluk maupun dengan alam sekitar, termasuk kerukunan dalam relasi gender (Endraswara, 2016: 38). Hal ini sekaligus sebagai wujud "Jawanisasi Islam" dari para pemangku Kesultanan Islam di Jawa yang mengembangkan masjid dan *Palastren* dengan alam pikiran atau pandangan dunia Jawa.

Maka dapat dipahami di sini bahwa *Palastren/Pawestren* pada masjid-masjid kuno berupa –dalam istilah arkeologi- disebut fitur, yaitu benda budaya yang tidak dapat dipindahkan karena mewujud dalam bangunan permanen warisan budaya Islam yang masih dilestarikan dan difungsikan hingga sekarang (Simanjuntak. 2008: 3).

Dalam perkembangan berikutnya, selain *Palastren/Pawestren* yang menyatu dengan masjid, adapula masjid wanita. Masjid wanita ini didirikan sebagai satu bangunan yang utuh, menyerupai masjid tetapi lebih kecil dan dikelola oleh kaum perempuan khususnya untuk ibadah shalat dan pengajian keislaman lainnya. Masjid wanita ini lebih berkembangan di kalangan Muhammadiyah dan mulai dibangun ketika organisasi Aisyiyah (perkumpulan wanita Muhammadiyah) lahir di Yogyakarta dan mendirikan "Masjid Isteri" di Kauman pada tahun 1922/1923 M. Selain di Yogyakarta "Masjid Istri" juga terdapat di Pengkolan, Garut dan sebuah langgar yang kemudian menjadi "masjid istri" di Karangkadjen, Yogyakarta yang didirikan pada tahun 1927 M (Atmodjo, dkk, 1999: 8 dan Aboebakar, 1955: 396; Felisiani, 2009: 17).

Pada perkembangan terkini khususnya masjid-masjid yang dibangun pada kisaran akhir abad ke-20 atau setelah memasuki abad ke-21, sebagian besar posisi *palastren/pawestren* tetap ada. Posisinya disejajarkan dengan ruang utama masjid, ada juga yang diposisikan di bagian belakang ruang utama masjid, namun hanya dipisahkan kain atau kayu pembatas semacam gebyok. Untuk masjid yang berlantai dua *palastren/pawestren* biasanya berada di balkon atas bahkan tak jarang dilengkapi dengan perangkat elektronik audiovisual yang canggih seperti di masjid Daarut Tauhiid, Bandung.

Hal ini menunjukkan bahwa dinamika perkembangan *palastren/pawestren* juga dipengaruhi oleh perkembangan sosial, budaya, tren arsitektur dan juga teknologi informasi. Namun kehadirannya menunjukkan bahwa keberadaan masjid tidak hanya dimonopoli untuk kaum laki-laki tetapi kaum perempuan juga memiliki ruang untuk memakmurkan masjid di nusantara.

Harmoni Gender *Palastren*

Salah satu falsafah orang Jawa adalah toleransi, kecenderungan sifat keterbukaan *(savior vivre),* yakni sikap lapang dada (Anderson, 2000: 1). Sikap lapang dada ini dalam tradisi Jawa sebagai ikhtiar untuk membangun kedamaian atau kerukunan. *Rukun* adalah ketika kondisi dimana keseimbangan sosial itu terjadi (Endaswara, 2016: 38).

Hal ini berarti bahwa kerukunan hidup akan terjadi ketika masing-masing individu tanpa memandang jenis kelamin, saling menghormati, sopan santun, saling menghargai termasuk saling memberi ruang dalam menjalankan ibadah di masjid. Kahadiran ruang spasial berupa *Palastren/Pawestren* di sejumlah masjid di Jawa adalah bagian dari manisfestasi dalam membangun harmoni gender melalui tempat ibadah yang paling sakral yakni masjid.

Keberadaan *Palastren/Pawestren* di masjid juga sekaligus wujud keterbukaan Islam di nusantara khususnya di Jawa bahwa kaum muslimah juga memiliki akses untuk memanfaatkan bagian dari masjid dalam membangun pribadi bertaqwa (*muttaqīn*) yang menjadi pembeda kemuliaan seoarang manusia satu dengan yang lainnya, bukan karena jenis kelaminnya (Qs. *al-Hujurāt*: 13).

Kesadaran bahwa Allah tidak membeda-bedakan hambanya berdasarkan suku, ras, bahasa maupun gender tampaknya disadari oleh para sesepuh Islam di nusantara sehingga

merasa penting keberadaan ruangan khusus bagi perempuan, yakni berupa yakni *Palastren/ Pawestren* yang belum pernah ada sebelumnya. Hal ini sebagai wujud apresiasi bahwa kaum perempuan mempunyai hak dalam hal ibadah dan memiliki ruangan umum (*public sphere*) untuk aktualisasi ibadah kepada Allah (Felisiani, 2009: 69: Aryanti, 2006: 73).

Sebagaimana fungsi utama utama *Palastren/Pawestren* baik yang terdapat di masjid maupun di *langgar*, disamping untuk menjalankan berbagai macam ibadah shalat, *tadārus* (membaca dan menelaah) al Qur'an, belajar baca tulis Al Qur'an, juga untuk berbagai kegiatan pengajian keislaman lainnya khusus bagi kaum perempuan. Ini berarti kedudukan perempuan dalam lingkungan masjid di nusantara terutama pada zaman Kesultanan Islam tidak hanya selalu berada di belakang laki-laki, namun mereka memilik andil yang cukup besar dalam membangun keshalehan ritual maupun keshalehan sosial untuk kemaslahatan umat.

Dalam perspektif lain juga dapat dipahamai bahwa keberadaan *Palastren/ Pawestren* yang sejajar dengan ruang utama masjid juga menyiratkan adanya keinginan untuk memperlakukan kaum perempuan secara egaliter. Hal ini terlihat dari pembatas yang terbuat dari tembok atau kayu dan keberadaanya merupakan bagian dari ruang utama masjid yang dibuktikan dengan -pada umumnya *Palastren/Pawestren-* berbentuk persegi dan sama panjang serta memiliki ornamen yang relatif sama dengan yang ada di dalam ruang utama masjid.

Hal ini seperti terlihat pada *Palastren/ Pawestren* di Masjid Agung Demak dimana pada tiang penyangganya terdapat ukiran sulur-suluran. Sementara pada *Palastren/Pawestren* Masjid Agung Surakarta, terdapat beberapa pintu penghubung menuju ruang utama yang memilki ukiran motif sulur-suluran dan kaligrafi nan indah (Felisiani, 2009: 70).

Hal ini sekaligus menegaskan bahwa kaum perempuan Islam di nusantara diberi keleluasaan melakukan ibadah di luar rumah dalam hal ini di *Palastren/Pawestren* sebagai ruang publik yang terintegrasi dengan masjid. Dalam pelaksanaannya tentu dalam bingkai jalinan harmoni dalam keluarga sehingga komunikasi dengan anggota keluarga juga tetap harus tetap terbangun dengan baik.

Kalau masih ada sebagian kalangan yang menganggap bahwa kaum perempuan kiprahnya hanya di ruang domestik sebagaimana adigium yang bias gender; sumur, kasur dan dapur, maka keberadaan *Palastren/Pawestren* menjadi saksi bisu bahwa kaum perempuan sejak zaman Kesultanan Islam justru memiliki ruang terbuka sebagai sarana dalam berkiprah di ruang publik dalam membangun keshalehan individual maupun keshalehan sosial bersama kaum lelaki tentu sejauh tidak bertentangan dengan etika Islam.

[Nur Said]

Sumber Bacaan

Aboebakar, (1955). *Sejarah Masjid dan Amal Ibadah di Dalamnya,* Banjarmasin: Fa. Toko Buku Adil.

Anasom, HM. Drs. M.Hum, (2013). "Jawanisasi Islam dan Lahirnya Islam Sinkretik" dalam *Majalah Ber-SUARA* LAPMI Cabang Semarang Edisi XXVI Desember 2013fM/1435 H

Anderson, Benedict R. O'G., (2000). *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa,* Yogyakarta: Qolam.

Aryanti, Tutin. (2006). "Center vs the Periphery in Central Javanese Mosques Architecture", dalam *Dimensi Teknik Arsitektur* Vol. 34 No. 2 (Desember): 73-80.

Atmodjo, Junus Satrio, Peny., (1999)., *Masjid Kuno Indonesia,* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaa.

Endraswara, Suwardi, Prof. Dr., (2016). *Falsafah Hidup Jawa, Menggali Kebijakan dari Intisari Filsafat Jawa.* Yogyakarta: Cakrawala.

Felisiani, Thanti, (2009), "Pawestren Pada Masjid-Masjid Agung Kuno di Jawa: Pemaknaan Ruang Perempuan", *Skripsi,* Jakarta: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Arkeologi, Universitas Indonesia,

Mawardi, Kholid: "Langgar: Institusi Kultural Muslim Pedesaan Jawa:, dalam *IBDA', Jurna Kebudayaan Islam,* Vol. 12, No. 1, Januari - Juni 2014

Said, Nur. (2005). *Jejak Perjuangan Sunan Kudus dalam Membangun Karakter Bangsa.* Bandung: Brillian Media Utama.

Shohib, Muhammad, Drs.H., MA.,dkk., (2012). *Masjid Bersejarah di Jawa.* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al Qur'an. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Simanjuntak, Truman Prof. Ris. Dr., APU., dkk [eds.]., (2008). *Metode Penelitian Arkeologi.* Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasioanl, Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.

Patitis

Patitis dalam bahasa Jawa-Sansekerta berasal dari kata "titis" yang berarti; *Pertama*, tujuan, seperti bunyi salah satu bait Serat Wedhatama yang dikarang Sri Mangkunegowo "*Patitis tetesing kawruh. Meruhi marang kang momong*" artinya Tujuan ajaran ilmu ini untuk memahami yang mengasuh diri (guru sejati/pancer). Patitis juga digunakan masyarakat Bali dalam arti "tujuan" misalnya "*Ngerajengan, sahyang Agama, ninggilang tata prawerining meagama, ngerajengan kasukertan desa pkraman lan pawongan sekala niskala* sebagai *patitis* (tujuan) pembuatan *awig-awig* (peraturan adat)".

Kedua, tepat misalnya ungkapan Mangkoenagoro IV dalam Serat Warayagnya "*Wong kang bakal palakrama iku kudu migatekake marang kukum serta kudu migunakake nalar kang patitis sadurunge milih wong wadon*" artinya orang yang mau berumah tangga harus memperhatikan hukum dan menggunakan nalar yang tepat sebelum memilih jodoh. Begitu pula dalam karya Ranggawarsita yang menyubut kata patitis berarti "tepat"; "*Ana kang wus kadulu, suteng carik kadhinginan tuwuh, ngaku putus patrape kurang patitis, manut ngelmuning guying dul, amangeran luncung bodhol*" artinya sesuatu yang sudah terlihat, anak juru tulis yang berwatak terlalu maju, mengaku ahli (tetapi) tingkahnya kurang tepat, mengikuti ilmunya santri yang mengaku-aku, mendewakan badut keparat.

Ketiga, jelas, seperti bunyi salah satu pitutur (ajaran) Ki Padmasusastra dalam Serat Madubasa, "*Yektine wong kang dhemen ngumbar cangkeme tinimbang kupinge adate wicarane gabug. Suwalike sing akeh ngrungokake, wicarane sithik nanging patitis lan mentes. Pantes dadi jujugane sadhengah wong kang mbutuhake rembug kang prayoga*", artinya sesungguhnya orang yang suka berbicara daripada mendengarkan biasanya yang dibicarakan tak ada isinya. Sebaliknya yang banyak mendengarkan, bicaranya sedikit tapi jelas dan berisi (ia) layak dimintai pendapat masyarakat yang membutuhkan masukan yang baik. *Keempat*, husnul khatimah seperti kalimat Ranggawarsita dalam Serat Sabdojati "*Amung kurang wolung ari kang kadalu, tamating pati patitis, wus katon neng lokil makpul, Angumpul ing madya ari, Amarengi Sri Budha Pon*" artinya yang terlihat hanya kurang 8 hari lagi, (Aku) meninggal dunia secara husnul khatimah, jelas tertulis di Lauhil Mahfudz, Kembali menghadap Tuhannya. Tepatnya pada hari Rabu Pon.

Berdasarkan pengertian di atas patitis mengandung pengertian inti atau sesuatu yang mendalam (substansi) dari segala hal yang diharapkan di dalam kehidupan dunia. Patitis juga dapat dipahami sebagai sesuatu yang tidak semata-mata lahiriyah yang tampak oleh mata, cocok dengan akal pikiran manusia, akan tetapi yang paling hakiki. Misalnya ajaran yang mengajak manusia supaya tidak sekedar memiliki *ilmu* tapi juga *ngelmu* dan tujuan berguru serta berilmu tidak sekedar menjadi manusia yang "bener" (benar) tetapi yang terpenting menjadi manusia "panther" (lurus dan sejajar dengan arahan).

Di samping itu Patitis juga bisa disama artikan dengan *maqashid* dalam ajaran Islam, di mana segala sesuatu seharusnya tidak dipandang dari sudut lahiriyahnya semata tetapi yang terpenting adalah intisari atau tujuan utama yang terkandung didalamnya.

Sehingga dalam mempelajari Islam tidak hanya aspek Syariah saja melainkan juga aspek hakikatnya.

Patitis dalam sinkritisme Jawa dipahami sebagai pusat orientasi kehidupan yang hendak dituju dan dicapai manusia. Jika seseorang menginginkan hidup mulia di dunia maka segala perkatan dan perbuatannya harus tepat dan persis (titis) dengan isi hatinya. Jika ia ingin tujuan hidupnya berhasil maka gunakanlah ilmu yang "titis" , tidak saja "bener" tapi "panther" yang berorientasi kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Untuk mencapai ilmu yang "titis" (*ngelmu*) manusia harus dapat memahami kehendak guru sejati (*pancer*). Dengan memahami pancer manusia akan ditunjukkan jalan keluar dari kehidupan dunia yang fana menuju kehidupan yang kekal (patitis/*husnul khatimah*).

Prinsip ini sejalan dengan prinsip hidup kaum sufistik, sebagaimana dijelaskan Al-Ghazali. Menurutnya, para ahli sufi menyelesaikan persoalan hidup mereka denganlandasan taqwa. Mereka mempelajari ilmu karena Allah Swt. Mereka mengamalkan ilmu yang mereka pelajari untuk memperkokok ketaqwaan mereka. Oleh kerana itu Allah Swt menganugerahkan kepada mereka berupa ilmu dan pengetahuan yang tidak mereka pelajari sebelumnya, berupa ilmu-ilmu langka dan isyarat-isyarat yang sangat rahasia."

Di antara pengetahuan dan isyarat yang rahasia itu ialah ia mengetahui kapan datangnya ajal dan di mana ia akan meninggal. Hal ini seperti yang dialami Ranggawarsita yang ia sebut dalam salah satu baitnya: *tamating pati patitis, wus katon neng lokil makpul* yang berarti ia mengetahui terlebih dulu hari kematiannya secara husnul khatimah sesuai cacatan di *lauhil mahfudz*.

Dalam persepsi pengikutnya, Pujangga kenamaan Jawa itu dianggap sebagai orang spesial (*khas*) yang titis dalam segala ucapannya karena dia sendiri merupakan tokoh yang patitis dalam perkataan dan perbuatan.

[Ishom Saha]

Sumber Bacaan

Kamajaya, *Lima Karya Pujangga Ranggawarsita*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991

Steenbrink, Karel A., *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988

Anasom, dkk., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000

Peci
(KOPIAH/SONGKOK)

Peci merupakan alat penutup kepala bagi kaum laki-laki yang berciri khas Nusantara yang terbuat dari kain, bahan beludru atau bahan lain dan dibuat meruncing kedua ujungnya. Sebutan lainnya adalah kopiah atau songkok. Sementara oleh masyarakat di belahan Dunia lain, kopiah atau peci itu dikenal dengan nama Kufi, taqiyat, topi fez/fezzi, tarboosh, songkok, dan lain-lain.

Meskipun ketiganya berfungsi sebagai penutup kepala akan tetapi asal usulnya berbeda. Peci yang di jaman Belanda ditulis "Petje" berasal dari kata "pet" (topi) dan "je" yang mengesankan "sesuatu yang kecil" di mana biasa dikenakan oleh bangsa Melayu. Ada pula penjelasan yang mengidentikkan Peci dengan topi fez atau fezzi yang berasal dari Yunani Kuno dan diadopsi oleh Kerajaan Turki Utsmani.

Terdapat pula keterangan bahwa Peci merupakan rintisan dari Sunan Kalijaga yakni berupa Kuluk yang memiliki bentuk lebih sederhana daripada Mahkota dan disematkan pada saat pengukuhan Raden Patah/Sultan Fattah diangkat menjadi Sultan Demak. Bahkan ada juga yang mengaitkan Peci dengan tutup kepala yang dipakai Laksamana Ceng Ho. Dalam bahasa China, "Pe" artinya delapan dan "Chi" artinya energi, sehingga Pechi merupakan alat untuk menutup bagian tubuh yang bisa memancarkan energinya ke delapan penjuru arah angin.

Sedangkan Kopiah diadopsi dari bahasa Arab, Kaffiyeh atau Kufiya. Namun wujud asli Kaffiyeh berbeda dengan kopiah. Di Timur Tengah, Kaffiyeh yang memiliki nama lain Ghutra atau shemagh merupakan kain penutup kepala berbentuk persegi yang dibuat dari bahan katun dan dikenakan dengan cara dilipat pada bagian tengah menjadi berbentuk seegitiga. Kaffiyeh biasa dikenakan bersama dengan Taqiyah atau topi kecil berwarna putih yang dikenakan sebagai dalaman serta dengan cara memasang Igal atau tali berwarna hitam untuk menahan Kaffiyeh agar tidak lepas. Dengan kata lain pemadanan kata Kopiah dengan Kaffiyeh tidak menunjukkan bentuk barang yang sama. Ada pula yang mengaitkan Kopiah dengan filosofi "Kosong di-Pyah" artinya kosong dibuang yang mengandung makna kebodohan dan rasa dengki harus dibuang dari isi kepala manusia.

Sementara Songkok dalam bahasa Inggris dikenal istilah *skull cap* atau batok kepala topi, sebutan oleh Inggris bagi penggunanya di Timur Tengah. Di wilayah Indonesia atau Melayu yang sempat dijajah Inggris, kata tersebut mengalami metamorfosa pelafalan menjadi *skol kep* menjadi *song kep* dan akhirnya menjadi songkok. Ada pula yang menganggap Songkok dari singkatan "Kosong dari Mangkok" yang artinya kepala ini seperti mangkok kosong yang harus diisi dengan ilmu pengetahuan.

Secara umum Peci, Kopiah, dan Songkok menjadi identitas orang Islam yang pada mulanya dikenalkan oleh para pedagang-pedagang Arab dan India. Sebab, masyarakat pribumi dahulunya lebih mengenal ikat kepala, semacam blangkon. Akan tetapi, seperti biasanya, proses transformasi budaya luar kedalam budaya Nusantara selalu menghasilkan adapsi dan asimilasi yang unik; sehingga terciptalah Peci, Kopiah, dan Songkok khas Nusantara.

Kopiah/songkok biasa dikenakan para santri di pesantren.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

Sebagai identitas Muslim Nusantara, Peci, Kopiah, dan Songkok dikenakan khususnya para haji dan santri. Sementara kiai, ajengan, atau abuya dibedakan dengan penambahan atrubut berupa serban/surban yang dipakai pada saat-saat tertentu, misalnya sewaktu shalat, pengajian, dan lainnya. Kebiasaan ini, menurut Snouck Hurgronje, dijadikan bukti bahwa para haji di Indonesia tidak terpengaruh dengan cara berpakaian orang Arab karena mereka sudah memiliki tradisi tersendiri. Orang-orang Indonesia sekembalinya pergi haji justru dianggap aneh jika kesehariannya memakai Peci, Kopiah, dan Songkok berikut serban/surban. Mereka umumnya lebih suka memakai peci atau pengikat kepala sejenis blangkon.

Di samping sebagai identitas, pemakaian Peci, Kopiah, dan Songkok oleh para haji dan santri juga menjadi perlambang kerendahan hati mereka. Sebab membuka kepala sama artinya seseorang bermaksud menunjukkan kegagahannya, sedangkan menutup kepala sama dengan menjaga marwahnya. Seseorang yang menutupi kepalanya dengan Peci, Kopiah, dan Songkok berarti ia dapat memelihara *muru'ah*-nya.

Sekalipun demikian, dalam perkembangannya, Peci, Kopiah, dan Songkok khas Nusantara juga dijadikan sebagai simbol nasionalisme pada saat berhadapan dengan bangsa Eropa. Kiai Sholeh Darat memasukkan misi perlawanan kepada penjajah Hindia Belanda dalam *Kitab Majum'at al-Syari'at al-Kifayat li 'awam* (1309 H/1892 M), dengan menganjurkan bangsa pribumi Islam mengenakan peci dan atribut lain yang bisa membedakannya dengan kaum penjajah. Ia mengingatkan: "Barangsiapa ikut-ikutan dengan sesuatu maka ia termasuk golongannya" (*man syabbaha sya'an syubbiha 'alaih*). Sebab pada waktu itu banyak orang-

Para tamu mengenakan Kopiah/Songkok saat sowan ke Gusmus (KH. Mustofa Bisiri), Rembang.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

orang pribumi yang meniru gaya berbusana orang-orang Eropa, seperti memakai pentolan, jas, dasi, dan topi. Padahal sebagimana disabdakan Rasulullah Saw: *Laysa minna man tasyabbah bi ghair minna* (Tidak termasuk ummatku orang yang meniru golongan selain aku).

Pandangan serupa juga dikemukakan Sayyid Utsman al-Batawi --seorang mufti Betawi- dalam *Kitab al-Qawanin al-Syar'iyyah li Ahl al-Majalis al-Hukmiyyat wa al-Ifta'iyyat* (1883 M). Ia mengkritik pegawai-pegawai bangsa pribumi di kantor-kantor pemerintah Belanda yang mengenakan pakaian serupa yang dikenakan orang-orang Belanda. Orang-orang pribumi di kantor pemerintah saat itu melepas peci sebagai penutup kepala dengan diganti topi dan mengenakan baju berdasi agar dianggap sebagai bagian pegawai pemerintahan.

Pengaruh fatwa ulama Indonesia ini berpengaruh besar terhadap pemakaian Peci, Kopiah, dan Songkok, serta blangkon. Sebab yang merasa menjadi orang pribumi akan menggunakannya, sekalipun mereka bukan santri ataupun sudah pergi haji. Dari situlah bermunculan tokoh-tokoh pejuang yang selalu menggunakan Peci, Kopiah, dan Songkok sebagai ikon nasionalisme, yang diantaranya adalah Soekarno.

Pada pertemuan Jong Java di Surabaya pada Juni 1921, Soekarno untuk pertamakali mengenalkan diri sebagai pemuda berpeci, sekalipun mulanya ia khawatir ditertawakan sahabat-sahabatnya. Ia berkata di hadapan teman-teman seperjuangannya: "Kita memerlukan lambang daripada kepribadian Indonesia. Peci dipakai oleh pekerja-pekerja bangsa Melayu, dan itu asli kepunyaan rakyat kita."

Sampai sekarang, penggunaan Peci, Kopiah, dan Songkok tidak dibatasi untuk orang Islam dan tidak sekedar dipakai untuk acara peribadatan saja. Peci, Kopiah, dan Songkok juga dipakai dalam acara resmi seperti pertemuan-pertemuan kenegaraan oleh kalangan dan tokoh yang agamanya non-Muslim sekalipun. Hal ini dikarenakan Peci, Kopiah, dan Songkok sudah menjadi identitas nasional.

[Ishom Saha]

Sumber Bacaan

Adams, Cindy, *Bung Karno Penyambung Lidah Rakyat Indonesia*, Jakarta: Yayasan Bung Karno, 1987
Hurgronje, C. Snouck, "Politik Haji?" dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VIII*, Jakarta: INIS, 1993
Rozan Yunos, "The Orign of the Songkok or Kopiah, dalam *The Brunei Times*, 23/09/2007
Utsman, Sayyid, *Al-Qawanin al-Syar'yyah li Ahl al-Majalis al-Hukmiyyah wa al-Iftaiyyah*, Batavia, 1891.

Pegon

Istilah Kata

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), pegon artinya aksara Arab yang digunakan untuk menulis bahasa Jawad dan Sunda atau tulisan yang tidak dibubuhi tanda-tanda baca (diakritik). Kromopawiro sebagaimana dikutip Ibnu Fihri mendefinisikan kata pegon berasal dari bahasa Jawa, *pego*, yang memiliki arti *"ora lumrah anggone ngucapake"* (tidak lazim dalam mengucapkan). Hal ini dapat kita telusuri dari banyaknya kata-kata Jawa yang ditulis dalam huruf atau tulisan Arab yang aneh bila diucapkan. Bahkan orang Arab sendiri tidak akan mudah membaca Arab Pegon ini. (Ibnu Fihri, 2014)

Menurut Titik Pudjiastuti, Pegon adalah jenis aksara Arab yang dimodifikasi sedemikian rupa dengan cara menambah tanda diakritik tertentu untuk menulis teks-teks berbahasa Jawa. (Pudjiastuti, 2006: 44) Sementara menurut Purwadi dalam kamus Jawa-Indonesia (2003), *pegon* berarti tidak biasa mengucapkan. Kata lain dari "*pegon*" yaitu *gundhil* berarti *gundhul* atau polos. Sedangkan "*huruf Arab pegon*" digunakan untuk menuliskan terjemahan maupun makna yang tersurat di dalam *kitab kuning* (Lihat dalam entri Kitab Kuning) dengan menggunakan bahasa tertentu.

Latar Belakang Munculnya Aksara Pegon

Aksara Nusantara merupakan beragam aksara atau tulisan yang digunakan di Nusantara untuk secara khusus menuliskan bahasa daerah tertentu. Walaupun Abjad Arab dan Alfabet Latin juga seringkali digunakan untuk menuliskan bahasa daerah, istilah Aksara Nusantara seringkali dikaitkan dengan aksara hasil inkulturisasi kebudayaan India sebelum berkembangnya Agama Islam di Nusantara dan sebelum kolonialisasi bangsa-bangsa Eropa di Nusantara. Berbagai macam media tulis dan alat tulis digunakan untuk menuliskan Aksara Nusantara. Media tulis untuk prasasti antara lain meliputi batu, kayu, tanduk hewan, lempengan emas, lempengan perak, tempengan tembaga, dan lempengan perunggu; tulisan dibuat dengan alat tulis berupa pahat. Media tulis untuk naskah antara lain meliputi daun lontar, daun nipah, janur kelapa, bilah bambu, kulit kayu, kertas lokal, kertas impor, dan kain; tulisan dibuat dengan alat tulis berupa pisau atau pena dan tinta.

Secara periodik, perkembangan aksara Nusantara dapat ditelusuri berdasarkan periodisasi sejarah kerajaan-kerajaan di Nusantara. Di masa Hindu-Budha, aksara Nusantara terdiri dari aksara Pallawa, Nagari, Kawi, Malesung, Buda, Sunda Kuna, dan AKsara Proto-Sumatera. Begitu pula dengan periode kerajaan-kerajaan Islam, aksara-aksara di Nusantara mengalami perkembangan dengan munculnya aksara pegon.

Pada titik ini, sejarah kemunculan istilah Arab Pegon tidak bisa dilepaskan dari sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara. Beberapa orang mengatakan bahwa arab pegon telah muncul sekitar tahun 1400 M dan digagas oleh Raden Rahmat atau Sunan Ampel. Sebagian lain menisbatkan Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati sebagai penggagas awal arab pegon. (Ibnu Fihri, 2014: 40)

Terlepas dari perdebatan siapa yang pertama kali menciptakan aksara pegon, hal yang tentu tidak bisa dimungkiri adalah bahwa

kemunculan serta perkembangan aksara pegon memiliki hubungan yang erat dengan proses dakwah atau syiar Islam. Hal ini bisa dibuktikan dengan munculnya karya-karya ulama Nusantara dalam aksara pegon sebagai bentuk upaya dari penyebaran ajaran agama Islam.

Pada abad ke-14 bangsa Aceh dan Melayu mengambil alih cara menulis bangsa Arab bersama dengan proses Islamisasi terjadi, pada masa tersebut bangsa ini menggunakan abjad yang sama seperti yang dipakai oleh bangsa Arab dan para muslimin di beberapa tempat lainnya seperti tulisan Parsi di Iran dan Iraq (Semenanjung Arab) dan Urdu di India. Dapat dimaklumi bahwa aksara Arab Jawi memainkan peranan penting dalam perjalanan tradisi tulis-menulis di Nusantara selama berabad-abad, hal tersebut dapat dilihat bahwa aksara Arab Jawi sudah ada di bumi Nusantara pada abad ke-16. (Hermansyah, 2010)

Namun, jika ukurannya adalah bukti naskah dari karya-karya ulama Nusantara yang ditulis dalam aksara pegon, maka (berdasarkan wawancara Uka Tjandrasasmita) karya Sunan Bonang atau Syekh al-Barri yang berjudul Wukuf Sunan Bonang adalah yang tertua. Karya yang ditulis pada abad 16 ini menggunakan bahasa Jawa pertengahan bercampur dengan bahasa Arab. Manuskrip ini merupakan terjemahan sekaligus interpretasi dari Kitab Ihya Ulumuddin karya Imam al-Ghazzali. Manuskrip ini ditemukan di Tuban, Jawa Timur. Dalam karyanya, Sunan Bonang menulis, "Naskah ini dulu digunakan oleh para Waliyullah dan para ulama, kemudian saya terjemahkan dan untuk para mitran (kawan-kawan) seperjuangan dalam menyebarkan Islam di tanah Jawa." Karya ini merupakan contoh bahwa pada abad 16, sebagai masa pertumbuhan kerajaan Islam di Nusantara, dalam waktu yang sama juga berkembang karya para ulama yang berperan besar dalam penyebaran Islam di Nusantara.

Huruf atau aksara pegon bukan hanya digunakan sebagai salah satu sarana pengajaran dan transmisi keilmuan, melainkan juga digunakan wadah kelestarian hidup, mencari jodoh bagi pasangan yang hendak membangun rumah tangga, mengobati

ج jim	ث tha	ت ta	ب ba	ا alif
ڎ ḍa	د dal	خ kha	چ cha	ح ha
ش shin	س sin	ز zai	ر ra	ذ dzal
ظ dzo	ڟ ṭa	ط tho	ض dhad	ص shad
ڤ pa	ف fa	ڠ nga	غ ghain	ع ain
م mim	ل lam	ڬ ga	ك kaf	ق qaf
ي ya	ه ha	و wau	ڽ nya	ن nun

penyakit, dan pembuatan wifiq atau azimat (Noriah Ahmed, 2011). Di sejumlah pesantren-pesantren tradisional, proses pembelajaran kitab kuning yang juga sekaligus bagian dari proses pembelajaran bahasa Arab menggunakan bahasa dan aksara pegon dalam penyampaiannya. Mula-mula kitab kuning dibacakan dan diterjemahkan ke dalam bahasa lokal (Jawa, Sunda, Madura, dan Melayu) oleh seorang Kiai, lalu para santri yang mengikuti pengajian ini memberikan makna dalam kitab yang sedang dipelajarinya ini dengan menggunakan aksara pegon.

Aksara pegon bukan hanya terbatas pada bentuk pemaknaan atau penerjemahan kitab kuning berbahasa Arab, melainkan juga digunakan sebagai aksara penulisan kitab-kitab ulama Nusantara. Artinya, aksara pegon dalam sejarah dan tradisi pesantren di nusantara bukan sesuatu yang bersifat sekunder atau bahkan pelengkap atas pengajaran keislaman di Nusantara. Melainkan sebagai sesuatu yang bersifat primer. Karya-karya ulama nusantara yang menggunakan aksara pegon baik dalam bentuk bahasa Jawa, Melayu, Sunda, dan daerah-daerah lainnya sangat banyak.

Menurut Saiful Umam (2015), Pegon sebagai media untuk menulis juga sudah digunakan paling tidak pada abad ke-17. Hal ini dibuktikan dengan adanya manuskrip *Mukhtashar Bafadhal* yang diyakini ditulis pada abad tersebut dan sekarang tersimpan di The British Library. Dalam manuskrip tersebut,

terdapat terjemahan antarbaris dan beberapa catatan di bagian tepi yang ditulis dalam Pegon. Memang dalam bentuk kitab utuh karya lokal sebagaimana contoh kitab Jawi di atas, kitab Pegon baru dijumpai pada abad ke-19, di mana Kiyai Ahmad Rifai Kalisalak (w. 1870) adalah orang yang sampai saat ini diketahui sebagai penulis pertama kitab Pegon.

Rumus Menulis dan Membaca Aksara Pegon

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa aksara pegon adalah aksara Arab yang telah dimodifikasi dengan sedemikian rupa dengan penambahan-penambahan titik diakritik pada huruf-huruf tertentu, maka aksara pegon pun memiliki ciri dan cara baca tersendiri yang memiliki beberapa perbedaan dengan cara menulis dan membaca huruf atau aksara Arab murni.

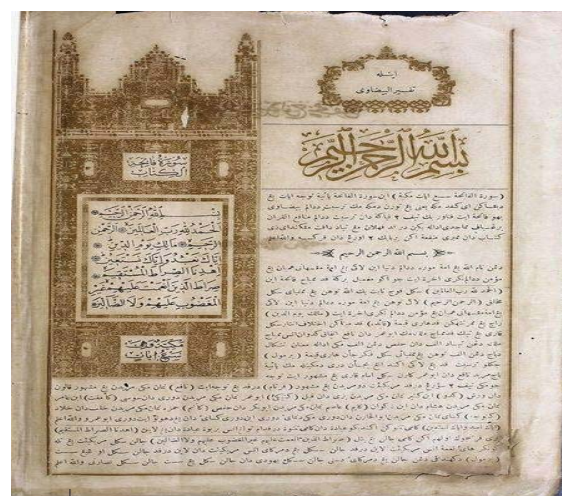
Dalam Penulisannya, Pegon yang berupa huruf vokal diwakili dengan huruf-huruf yang dalam tulisan Arab berfungsi untuk memanjangkan bacaan huruf, yakni alif (ا), wawu (و) dan ya (ي). Sedangkan huruf konsonan ditulisan Arab Pegon diwakili oleh huruf-huruf hijaiyah yang mirip bunyinya, seperti «n» dengan huruf nun, "m" dengan mim dan lain-lain.

Misalnya kata makan dituliskan dengan huruf mim, alif, kaf, alif dan nun menjadi ماكان dan kata belajar dengan hurub ba, lam, alif, jim, alif, dan ra' بلاجار . Selain huruf yang sudah ada padanannya, untuk huruf yang tidak ada dalam abjad hijaiyyah seperti bunyi sengau "ng" atau dan huruf "c", dipakai huruf tertentu dengan menambahkan titik tiga: Ng dengan ghoin (غ) titik tiga dan c dengan jim (ج) titik tiga.

Naskah Pegon Nusantara

Naskah-naskah yang ditulis dengan menggunakan huruf pegon tak terhitung jumlahnya. Namun dari naskah atau manuskrip bangsa kita yang jumlahnya banyak dan isinya berlimpah informasi sesuai dengan zamannya itu baru sebagian kecil, bahkan mungkin masih jauh di bawah 10 persen, yang dikaji oleh ahlinya di bidang filologi maupun ahli-ahli di bidang lain yang menerapkannya bagi kajian sejarah, hukum, keagamaan dan kebudayaan (Uka Tjandrasasmita, 2006: 1)

Naskah tersebut ditulis oleh ulama-ulama Nusantara dengan berbagai disiplin ilmu keislaman seperti tafsir, hadis, fikih, sejarah nabi dan rasul, tasawuf dan lain sebagainya. Bahkan, pada zaman penjajahan Belanda, sebelum tulisan latin diajarkan di sekolah-sekolah, seringkali aksara Arab dipergunakan dalam surat menyurat, bahkan dikampung-kampung pada umumnya sampai zaman permulaan kemerdekaan, banyak sekali orang yang masih buta aksara latin tetapi tidak buta aksara Arab, karena mereka sekurang-kurangnya dapat membaca aksara Arab, baik untuk membaca Al-Qur'an maupun menulis surat dalam bahasa daerah dengan aksara Arab. (Juwairiyah Dahlan, 1992: 29)

Usaha menyelamatkan naskah-naskah Nusantara baik dalam aksara Arab, Jawa, Pegon, maupun aksara lainnya terus dilakukan oleh pemerintah, para ahli filologi, serta masyarakat pegiat naskah. Seperti diamanatkan dalam UUD 1945, bahwa masyarakat bangsa dan Negara Republik Indonesia diwajibkan memelihara, membina, dan mengembangkan kebudayaan yang berkesinambungan dan berkepribadian, terutama mencegah unsur-unsur budaya yang negatif, baik dari dalam maupun luar. Untuk menggali nilai-nilai kebudayaan bangsa yang berkepribadian itu naskah perul dipelajari dan dikomunikasikan, baik melalui bahasa daerah

(Naskah Tarjuman al-Mustafid, karya tafsir terlengkap pertama dengan huruf pegon melayu yang ditulis oleh Syekh Abdurrauf al-Singkeli)

atau nasipnal sehingga mudah diakses, dibaca, dan dimanfaatkan oleh masyarakat Dunia secara umu dan lebih khusus masyarakat Indonesia .

Aksara Pegon dan Perlawanan Terhadap Kolonial

Secara umum, sikap umat Islam di Nusantara terhadap kolonialisme terbagi menjadi dua kubu: kooperatif dan konfrontatif. Perang Sabil di Aceh, Perang Menteng di Palembang, Perang Diponegoro di Jawa dan perlawanan-perlawanan serupa terhadap kolonial yang terjadi di sejumlah daerah merupakan contoh dari sikap kaum muslim yang mengambil bentuk konfrontatif (perlawanan fisik) terhadap kaum penjajah.

Selain sikap konfrontatif, sikap sebagian umat Islam di Nusantara mengambil bentuk akomodatif-kooperatif terhadap penjajah. Sikap ini sebagaimana tergambar pada sejumlah tokoh yang mau bekerjasama dengan pemerintah kolonial. Konon, sikap akomodatif ini tidak bisa dilepaskan dari strategi pemerintah kolonial dalam melanggengkan kekuasaanya atas nusantara.

Di sisi lain, terdapat sejumlah tokoh yang mengambil sikap perlawanan terhadap cengkraman kolonialisme yang melanda Nusantara dalam bentuk yang lain; menulis karya-karya anti kolonial (perlawanan non fisik). Salah satunya adalah Kiai Ahmad Rifai Kalisalak (1786-1870 M)). Ia menulis sejumlah karya yang isinya sarat muatan perlawanan terhadap kaum penjajah. Dan salah satu karyanya adalah Nazam *Tarekat*. Sebuah karya nazam berbahasa Jawa yang berisi ajaran *Tarekat* dan terdiri atas 4864 bait puisi.

Teks nazam *Tarekat* Kiai Ahmad Rifai ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan aksara pegon. Melalui nazam *Tarekat* ini, Kiai Ahmad Rifai mencurahkan pemikiran dan sikapnya terhadap kondisi sosial pada masanya. Kitab ini terdiri dari 24 *tanbih* (semacam judul, arti tekstualnya peringatan).

Adib Misbahul Islam dalam bukunya, *Puisi Perlawanan dari Pesantren ; Nazam Tarekat Karya KH. Ahmad Rifai Kalisalak* (2016: 15), menilai bahwa Nazam *Tarekat* yang ditulis oleh Kiai Ahmad Rifai meskipun sifatnya hanya sebagai puisi didaktis yang sarat dengan pengetahuan keislaman dari berbagai aspeknya; akidah, syariat, dan tasawuf, hal yang menarik, nazam Tarekat juga sarat dengan berbagai kritik tajam kepada penguasa dan kekuasaan masa kolonial.

Dengan demikian, nazam *Tarekat* yang ditulis oleh Kiai Ahmad Rifai bukan hanya sekadar puisi didaktis yang hendak menyampaikan pengetahuan kepada pembacanya, sebagaimana umumnya nazam-nazam lain. Ia juga membawa fungsi sosial tertentu berkaitan dengan situasi zaman penulisnya. Fungsi sosial yang dimaksud di sini akan nampak jelas terlihat pada pembahasan seputar tarekat. Dimana dijelaskan oleh Kiai Ahmad Rifai bahwa Tarekat bukan semata-mata mengenai persoalan metode dan ritual tertentu untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, tetapi juga merngenai sikap terhadap persoalan sosial dan politik di zamannya. Menurut Kiai Ahmad Rifai, tarekat yang benar adalah, antara lain, menjaga jarak dengan penguasa yang fasik.

Model perlawanan yang dilakukan oleh Kiai Ahmad Rifai terhadap pemerintah kolonial Belanda ini dianggap meresahkan mereka. Dalam catatan sejarah, setidaknya telah tiga kali Residen Pekalongan melaporkan kegiatan yang dilakukan oleh Kiai Ahmad Rifai kepada Gubernur Jenderal Belanda Hindia Belanda, yang berisikan permintaan agar Kiai Ahmad Rifai diasingkan dari Kalisalak.

Selain dalam kitab Nazam Tarekat, KH. Ahmad Rifai Kalisalak juga menulis karya-karya lain yang berisi tentang doktrin protes terhadap pemerintah kolonial beserta aparat feodal dan tradisionalnya dalam kitab-kitabnya yang berjudul *Tarikh, Nadzam Wikayah, Syarihul Iman, Bayan, Tafrikah, Abyanul Hawaij, Tasyrihatul Muhtaj* dan *Riyatul Himmah*. (Ibnu Fihri, 15)

Standar *Latinisasi* Menggerogoti Aksara Pegon

Peradaban Nusantara lebih khusus Jawa yang sudah mengenal lebih dulu keberaksaraan

juga menduduki posisi penting dalam pengembangan tradisi keilmuan, khususnya di lingkungan pesantren. Aksara pegon, yang digunakan di Pesantren Jawa sebagai aksara akademik memang sebenarnya menjadi karakteristik aksara Pesisiran. Sebab, di daerah pesisiran pulau Jawa inilah muncul pusat-pusat keislaman seperti pondok pesantren yang berfungsi sebagai tempat pendidikan agama Islam. Di tempat itulah lahir peradaban baru di Jawa; 1. aksara pesantren Jawa, yang disebut pegon, 2. bahasa Jawa-Islam, yang disebut sebagai bahasa Jawa-Kitabi, 3. teks-teks keagamaan Islam atau kesusastraan Islam, yang oleh Poerbatjaraka disebut sebagai sastra Pesantren. (Moch.Ali, 2007)

Pada akhir abad ke-20-an, aksara pegon mengalami kemunduran. Tepatnya sejak tahun 1920-an, pemerintah kolonial Belanda secara pelan mulai menggantikannya dengan aksara latin. Di tengah gempuran sekolah-sekolah dan lembaga pendidikan modern, aksara pegon hingga kini masih diajarkan di pesantren-pesantren di Indonesia. Hal ini cukup untuk membuktikan bahwa aksara pegon masih menjadi salah satu aksara yang digunakan oleh masyarakat Indonesia.

Denys Lombard dalam bukunya *Nusa Jawa: Silang Budaya* (2005: 164-165) mengatakan bahwa latinisasi tulisan yang digunakan secara merata membawa akibat yang lebih jelas dan lebih jauh. Seabad yang lalu, menjelang tahun 1880 aksara Arab masih digunakan luas untuk menuliskan Bahasa Melayu dan beberapa bahasa setempat (seperti Bahasa Aceh atau Minangkabau). Kini keadaan teah berubah sama sekali. Hampir semua yang dicetak di Jawa, ditulis dengan aksara latin. Beberapa teks langka, terutama yang bersifat keagamaan, yang beraksara Arab masih diajarkan di Pesantren, untuk keperluan membaca al-Quran, namun pengajaran aksara Sunda dan Jawa dapat dikatakan berhenti.

Secara garis besar mutasi itu terjadi selama paro pertama abad ke-20 dan mulai dari Jawa, di mana penggunaan bahasa Arab tak pernah seluas di Sumatra atau di Semenanjung. Setelah perdebatan panjang di antara ahli bahasa, terutama A.A. Fokker dan C. Spat, sistem trasnkripsi yang diusulkan oleh Van Ophuysen diterima dan dinyatakan sebagai ejaan resmi pada tahun 1901. (Denys Lombar, 166)

Kebijakan latinisasi ini pada gilirannya menggerus tradisi penggunaan aksara Pegon (di Jawa) atau aksara Jawi (Melayu). Dan sekarang, salah satu lembaga –bahkan bisa dikatakan satu-satunya lembaga- yang masih setia menggunakan dan mempertahankan aksara pegon sebagai bagian dari proses pembelajaran adalah pesantren.

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

A.Khoirul Anam, *Ensiklopedia NU*, Jakarta: Matabangsa, 2012, cet. II

Adib Misbachul Islam, *Puisi Perlawanan Dari Pesantren; Nazam Tarekat Karya K.H. Ahmad ar-Rifai Kalisalak*, Tangerang Selatan: TransPustaka, 2016, cet. I

Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Batas-Batas Pembaratan*, Jakarta: Gramedia, 2005, Cet. III

Ibnu Fihri, *Aksara Pegon Studi Tentang Simbol Perlawanan Islam di Jawa Pada Abad XVIII-XIX*, Semarang: IAIN Walisongo, 2014, hal. 40

Islah Gusmian, *Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca*, Jurnal Tsaqafah, vol.6, no.1, April 2010

Juwairiyah Dahlan, *Metode Belajar Mengajar Bahasa Arab,* Surabaya, Penerbit Al-ikhlas, 1992,h. 29

Memed Sastrahadiprawira, *Basa sareng Kasoesastran Soenda*, Poestaka-Soenda (7 dan 8), hlm. 97-101.

Moch.Ali, *Bahasa Jawa-Kitabi Dialek Madura Dalam Naskah Careta Qiyamat*, Litera, Vol 6, Nomor 1, Januari 2007

Noriah Mohamed, *Aksara Jawi; Makna dan Fungsi*, Sari 19 (2011) hlm. 121

Uka Tjadrasasmita, *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Islam di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Balai Litbang dan Diklat Depag RI, 2006, cet.I

Saiful Umam, *Jawi dan Pegon*, http://www.uinjkt.ac.id/id/jawi-dan-pegon/

http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/09/06/24/58687-abjad-arab-dalam-penulisan-bahasa-melayu

https://sites.google.com/site/kurrotadzikra/home/jenis-jenis-naskah

http://www.hermankhan.com/2010/11/punahnya-tradisi-penulisan-arab-jawi.html

http://www.tokobukupesantren.com/2013/10/pegon-rahasia-sukses-belajar-tulisan.html

Pengajian

Pengajian berasal dari kata kaji yang artinya pelajaran (agama, dan lain sebagainya); penyelidikan (tentang sesuatu). Mendapat awalan peng- dan akhiran –an menjadi pengajian yang berarti kegiatan untuk melakukan pengajaran (agama Islam), menanamkan norma agama melalui dakwah; pembacaan Al-Quran.

Pengertian secara terminologis adalah penyelenggaraan atau kegiatan belajar agama Islam yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat yang dibimbing atau diberikan oleh seorang guru ngaji (dai) terhadap beberapa orang. Kegiatan tersebut diselenggarakan dalam waktu dan tempat tertentu, dengan tujuan agar orang-orang yang mengikuti dapat mengerti, memahami, dan kemudian mengamalkan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupannya.

Sedangkan jamaah pengajian adalah sekelompok atau gabungan dari beberapa orang (Muslim) yang menyelenggarakan suatu kegiatan pembelajaran ilmu agama Islam yang di pimpin oleh seorang dai melalui berbagai media, seperti ceramah-ceramah agama yang diadakan di rumah-rumah, masjid, perpustakaan dan sebagainya. Adapun sumber ajaran utamanya adalah Al-Qur'an, Hadits dan berbagai kitab karya ulama dari segala disiplin ilmu.

Dalam pengajian, dilaksanakan sebuah sistem pengajaran atau penyampaian ilmu berasaskan ajaran Islam. Pengajian ini lebih banyak didominasi oleh unsur-unsur keislaman, sehingga bisa dikatakan bahwa yang menjadi tujuan dari pengajian yaitu

membentuk kepribadian seseorang yang menjadi insan kamil yang berpola takwa.

Diadakan kegiatan keagamaan seperti pengajian mempunyai tujuan yang berbeda-beda sesuai dengan realitas orang yang memaknai atau mengartikannya. Tuty Alawiyah merumuskan tujuan pengajian dilihat dari segi fungsinya. *Pertama*, Sebagai tempat belajar, maka tujuan pengajian adalah menambah ilmu dan keyakinan agama Islam yang akan mendorong pengalaman ajaran agama

Kedua, ebagai kontak sosial, maka pengajian mempunyai tujuan sebagai tempat silaturahmi. *Ketiga,* ebagai sarana mewujudkan minat sosial, maka tujuannya adalah meningkatkan kesadaran dan kesejahteraan rumah tangga serta lingkungan jamaahnya.

Selain itu, juga ikut menentukan dalam membangkitkan sikap patriotisme dan nasionalisme sebagai modal mencapai kemerdekaan Indonesia. Lembaga seperti pengajian ini telah ikut serta menunjang tercapainya tujuan pendidikan nasional. Dilihat dari bentuk dan sifat pendidikannya, lembaga-lembaga pendidikan Islam tersebut ada yang berbentuk langgar, surau, dan rangkang.

Secara strategis, pengajian menjadi tujuan, sarana dakwah dan tabligh yang berperan sentral pada pembinaan dan peningkatan kualitas hidup umat agama Islam sesuai tuntunan ajaran agama. Majelis ini menyadarkan umat Islam untuk memahami dan mengamalkan agamanya yang kontekstual di lingkungan hidup sosial budaya dan alam sekitar masing-masing, menjadikan umat Islam sebagai *ummatan wasathan* yang meneladani kelompok umat lain.

Untuk tujuan itu, maka pemimpinnya harus berperan sebagai penunjuk jalan ke arah pencerahan sikap hidup Islami yang membawa kepada kesehatan mental rohaniah dan kesadaran fungsional selaku khalifah dibuminya sendiri. Mengokohkan landasan hidup manusia muslim Indonesia pada khususnya di bidang mental spiritual keagamaan Islam dalam upaya meningkatkan kualitas hidupnya secara integral. Baik lahiriah dan batiniah, duniawi dan ukhrawiah secara bersamaan (simultan), sesuai tuntunan ajaran agama Islam yaitu iman dan taqwa yang melandasi kehidupan duniawi dalam segala bidang kegiatannya. Fungsi demikian sejalan dengan pedomana pembangunan nasional.

Dalam Islam, tujuan hidup umat manusia tidak sebatas untuk mencapai kebahagiaan kehidupan dunia semata, namun juga pencapaian kebahagiaan akhirat. Islam merupakan pencerah yang membawa keseimbangan dalam kehidupan dunia dan akhirat, yakni *Habluminallah* dan *Hablumminannas*. Islam memberi penghargaan bagi orang-orang yang mau belajar dan mengajarkan Al Qur'an seperti tertuang dalam hadits Nabi SAW sebagai berikut:

"Sebaik-baik kamu adalah orang yang mempelajari Al Qur'an dan mengamalkannya." (HR. Bukhori dan Muslim)

Dilihat dari segi tujuan, pengajian termasuk sarana dakwah Islamiyah yang secara *self standing* dan *self disciplined* mengatur dan melaksanakan berbagai kegiatan berdasarkan musyawarah mufakat untuk kelancaran pelaksanaan pengajian sesuai dengan tuntutan pesertanya. Dilihat dari aspek sejarah sebelum kemerdekaan Indonesia sampai sekarang, banyak terdapat lembaga pendidikan Islam memegang peranan sangat penting dalam penyebaran ajaran Islam di Indonesia.

Pengajian merupakan bentuk lembaga nonformal yang fleksibel dan merupakan lembaga pendidikan yang amat besar peranannya dalam menyebarkan risalah Islam, serta merupakan lembaga pendidikan yang berorientasi pada konsep dan pandangan pendidikan secara Islam.

Materi pengajian

Materi dakwah merupakan faktor yang cukup penting dalam menentukan berhasil atau tidaknya palaksanaan pengajian. Materi yang tidak pas dengan kondisi masyarakat adakalanya kurang diminati oleh jamaah, sehingga akan melahirkan rasa enggan untuk

mengikuti pengajian.

Materi yang dipelajari dalam pengajian mencakup pembacaan Al Quran dan Tajwidnya serta tafsirnya, fiqih serta apa saja yang dibutuhkan para jamaah misalnya masalah kewajiban ibu rumah tangga, undang-undang perkawinan, dan lain-lain.

Penambahan dan pengembangan materi dapat saja terjadi di pengajian melihat semakin majunya zaman dan semakin kompleks permasalahan yang sedang aktual dan butuh penanganan yang tepat di masyarakat. Wujud program yang tepat dan aktual sesuai dengan kebutuhan jamaah itu sendiri merupakan suatu langkah yang baik agar pengajian tidak terkesan kolot dan terbelakang. Pengajian salah satu struktur kegiatan dakwah yang berperan penting dalam mencerdaskan umat, maka selain pelaksanaan secara teratur dan periodik, juga harus mampu membawa jamaahnya ke arah yang lebih baik dalam bersikap dan berperilaku di tengah kehidupan masyarakat.

Metode pengajian

Dalam berdakwah dan melakukan pengajian, memerlukan cara atau metode agar materi yang dibawakan menarik dan tidak monoton. Di tengah penyampaian materi, juga perlu diselipkan humor-humor terkini untuk menyegarkan suasana.

Metode sebagai salah satu faktor yang perlu dipikirkan dan diupayakan secara cermat dan teliti. Metode yang tidak jelas atau tidak pas dalam penyampaiannya akan berimbas pada para jamaah, sehingga disini perlu dilakukan langkah-langkah kreatif terkait dengan penerapan metode. Metode yang dapat diterapkan dalam pengajian antara lain yaitu:

Pertama, Hikmah. Metode ini merupakan metode dakwah dari seorang dai sebagai refleksi dari kemampuannya dalam melaksanakan dakwah dengan jitu karena pengetahuanya yang tuntas lagi tepat tentang liku-liku dakwah.

Kedua, mauidzah khasanah atau nasehat yang baik. Metode ini diterapkan dengan pemberian nasehat dengan mengungkapkan sebab akibat atau baik buruknya suatu perbuatan dilakukan, baik itu melalui penuturan kisah-kisah keadaan umat pada masa lalu, melalui pemberian peringatan atau kabar gembira (ancaman/janji), melalui pelukisan, gambaran surga atau neraka, melalui pengungkapan perumpamaan-perumpamaan.

Ketiga, dialog yang baik. Metode ini dilaksanakan dengan cara berdialog atau bertukar pikiran karena adanya kontradiksi keyakinan dengan dakwah, baik perbedaan pemikiran dengan dakwah atau karena arah dakwah yang berlawanan dengan akidah atau keyakinan mereka. Jadi metode ini dilaksanakan dalam rangka menjernihkan permasalahan dengan cara pertukaran argumen sebagai pemecahan masalah tentunya dilandasi dengan dasar-dasar tertentu.

Ibu rumah tangga dan pengajian

Pendidikan adalah tanggung jawab bersama antara individu dan masyarakat, dan dilaksanakan secara sadar baik dari pihak pendidik maupun pihak terdidik. Kesadaran itu dibutuhkan untuk mencapai kedewasaan dan kematangan berpikir. Jalan menuju kematangan itu dapat dilalui berbagai cara, antara lain melalui proses pendidikan formal, informal dan non-formal.

Apalagi pengaruh pendidikan agama yang memiliki peran yang sangat besar dalam pembentukan perilaku manusia. Dengan pendidikan agama yang kuat, maka akan terbentuk generasi yang mampu bertahan dalam perubahan zaman yang kian dinamis. Pendidikan agama inilah yang harus ditanamkan kepada para ibu-ibu rumah tangga agar tidak terpengaruh oleh pergaulan dilingkungan yang dapat menjerumuskannya.

Islam sebagai agama yang menjadi pedoman hidup bagi manusia mencakup seluruh kehidupan manusia. Di samping sebagai pedoman hidup, Islam menurut para pemeluknya juga sebagai ajaran yang harus didakwahkan dan memberikan pemahaman berbagai ajaran yang terkandung

di dalamnya. Sarana yang dapat dilakukan dalam mentransformasikan nilai-nilai agama tersebut antara lain melalui aktivitas pengajian yang berfungsi memberikan pemahaman tentang nilai-nilai ajaran tersebut.

Usaha keaktifan mengikuti pengajian dalam membina ibu-ibu rumah tangga sering dilakukan di luar pendidikan formal yang secara otomatis telah mendukung berbagai teori yang didapat dari pendidikan nonformal, salah satunya adalah penyelenggaraan pengajian ibu-ibu yang kerap dilakukan oleh berbagai organisasi perempuan di Indonesia.

Tujuan utamanya adalah lahirnya ibu-ibu rumah tangga yang dinamis serta menjunjung tinggi nilai-nilai agama. Keberadaan pengajian sebagai salah satu cara pendidikan non-formal merupakan salah satu alternatif untuk menangkal pengaruh negatif perkembangan globalisasi. Di samping itu, pengajian sebagai tempat pendidikan agama merupakan sarana efektif untuk membina dan mengembangkan ajaran agama Islam dalam upaya membentuk manusia yang bertaqwa kepada Allah SWT.

Berbagai aktivitas pengajian yang telah dilakukan merupakan proses pendidikan yang mengarah kepada internalisasi nilai-nilai agama sehingga para ibu-ibu rumah tangga mampu merefleksikan tatanan normatif yang mereka pelajari dalam realitas kehidupan sehari-hari. pengajian adalah wadah pembentuk jiwa dan kepribadian yang agamis yang berfungsi sebagai stabilisator dalam seluruh gerak aktivitas kehidupan umat Islam Indonesia, maka sudah selayaknya kegiatan-kegiatan yang bernuansa Islami mendapat perhatian dan dukungan dari masyarakat, sehingga tercipta insan-insan yang memiliki keseimbangan antara potensi intelektual dan mental spiritual dalam upaya menghadapi perubahan zaman yang semakin global dan maju.

Tak jarang dari aktivitas pengajian yang dilakukan oleh ibu-ibu ini memunculkan berbagai program dan langkah nyata pemberdayaan masyarakat, baik di bidang agama, pendidikan, kesehatan, wirausaha, pengembangan ekonomi, dan lain-lain. Di titik ini, pengajian mempunyai peran vital dalam meningkatkan kualitas hidup masyarakat jika dikelola dengan baik. Melalui lembaga pengajian ini, ibu-ibu bisa menggandeng berbagai elemen untuk meningkatkan peran pengajian ke arah yang lebih bermanfaat secara global, baik bagi anggota pengajian dan seluruh masyarakat.

Sejarah dakwah dan pengajian Wali Songo

Menurut catatan Dinasti Tang China pada abad ke-6 M, jumlah warga Muslim di Nusantara (Indonesia) hanya kisaran ribuan orang. Dengan klasifikasi yang beragama Islam hanya orang Arab, Persia dan China. Para penduduk pribumi tidak ada yang mau memeluk Islam.

Bukti sejarah kedua, Marco Polo singgah ke Indonesia pada tahun 1200-an M. Dalam catatannya, komposisi umat beragama di Nusantara masih sama persis dengan catatan Dinasti Tang; orang Indonesia tetap tidak mau memeluk agama Islam.

Bukti sejarah ketiga, dalam catatan Laksamana Cheng Ho pada tahun 1433 masehi, tetap hanya orang asing yang memeluk agama Islam. Jika dikalkulasikan dari ketiga catatan tersebut, sudah lebih dari 8 abad agama Islam tidak diterima orang Indonesia. Agama Islam hanya dipeluk segelintir orang asing.

Dalam sumber lain disebutkan pula bahwa sebenarnya Islam masuk Nusantara sejak zaman Rasulullah. Yakni berdasarkan

literatur kuno Tiongkok, sekitar tahun 625 M telah ada sebuah perkampungan Arab Islam di pesisir Sumatera (Barus). Kemudian Marco Polo menyebutkan, saat persinggahannya di Pasai tahun 692 H/1292 M, telah banyak orang Arab menyebarkan Islam. Begitu pula Ibnu Bathuthah, pengembara Muslim yang ketika singgah di Aceh tahun 746 H/1345 M menuliskan bahwa Aceh telah tersebar Madzhab Syafi'i. Tapi baru abad 9 H (abad 15 M) penduduk pribumi memeluk Islam secara massal. Massa itu adalah masa dakwah Wali Songo.

Para sejarawan dunia angkat tangan saat diminta menerangkan bagaimana Wali Songo bisa melakukan *mission impossible* saat itu: membalikkan keadaan dalam waktu kurang dari 50 tahun atau setengah abad, padahal sudah terbukti 800 tahun lebih bangsa Nusantara selalu menolak agama Islam.

Berbeda dengan dakwah Islam di Asia Barat, Afrika dan Eropa yang dilakukan dengan penaklukan, Wali Songo berdakwah dengan cara damai. Yakni dengan pendekatan pada masyarakat pribumi dan akulturasi budaya (integrasi budaya Islam dan budaya lokal). Dakwah Wali Songo adalah dakwah kultural.

Banyak peninggalan Wali Songo menunjukkan, bahwa budaya dan tradisi lokal mereka sepakati sebagai media dakwah. Hal ini dijelaskan, baik semua atau sebagian, dalam banyak literatur seputar Wali Songo dan sejarah masuknya Islam di Indonesia.

Misalnya dalam *Târikhul-Auliyâ'* karya KH Bisri Mustofa; *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* karya KH Saifuddin Zuhri; *Sekitar Wali Songo* karya Solihin Salam; *Kisah Para Wali* karya Hariwijaya; dan *Kisah Wali Songo: Para Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa* karya Asnan Wahyudi dan Abu Khalid MA.

Dahulu di Indonesia mayoritas penduduknya beragama Hindu dan Budha, dan terdapat berbagai kerajaan Hindu dan Budha, sehingga budaya dan tradisi lokal saat itu kental diwarnai kedua agama tersebut. Budaya dan tradisi lokal itu oleh Walisongo tidak dianggap "musuh agama" yang harus dibasmi. Bahkan budaya dan tradisi lokal itu mereka jadikan "teman akrab" dan media dakwah agama, selama tidak ada larangan dalam nash syariat.

Wali Songo belajar bahasa lokal, memperhatikan kebudayaan dan adat, serta kesenangan dan kebutuhan masyarakat. Lalu berusaha menarik simpati mereka. Karena masyarakat Jawa sangat menyukai kesenian, maka Wali Songo menarik perhatian dengan kesenian, diantaranya dengan menciptakan tembang-tembang keislaman berbahasa Jawa, gamelan dan pertunjukkan wayang dengan lakon Islami. Setelah penduduk tertarik, mereka diajak membaca syahadat, diajari wudhu, shalat, dan sebagainya.

Wali Songo sangat peka dalam beradaptasi dan memberikan pengajian, caranya menanamkan akidah dan syariat sangat memperhatikan kondisi masyarakat. Misalnya, kebiasaan berkumpul dan kenduri pada hari-hari tertentu setelah kematian keluarga tidak diharamkan, tapi diisi dengan pembacaan tahlil, doa, dan sedekah. Bahkan Sunan Ampel, yang dikenal sangat hati-hati, menyebut shalat dengan "sembahyang" (asalnya: sembah dan hyang) dan menamai tempat ibadah dengan "langgar" mirip kata sanggar untuk melakukan pengajian sebagai sarana menginternalisasi nilai-nilai agama Islam.

Bangunan masjid dan langgar pun dibuat bercorak Jawa dengan genteng bertingkat-tingkat, bahkan masjid Kudus dilengkapi menara dan gapura bercorak Hindu. Selain itu, untuk mendidik calon-calon dai, Wali Songo mendirikan pesantren-pesantren yang menurut sebagian Sejarawan mirip padepokan-padepokan orang Hindu dan Budha untuk mendidik *cantrik* dan calon pemimpin agama.

Para Sejarawan dunia sepakat bahwa cara pendekatan dakwah melalui kebudayaanlah yang membuat sukses besar penyebaran Islam di Indonesia. Namun demikian, mungkin ada benarnya bahwa pendekatan dakwah dengan kebudayaan itu hanyalah bungkus luarnya saja. Yang benar-benar berbeda dan telah sukses dalam menyebarkan agama Islam saat itu adalah isi dari dakwah Wali Songo.

Setelah berhasil mendirikan pesantren, langgar, maupun masjid, Wali Songo melakukan dakwah melalui pengajian kepada masyarakat yang telah memeluk Islam. Ajaran agama yang ramah dan meneduhkan membuat masyarakat Nusantara saat itu berbondong-bondong ingin mengikuti pengajian yang dilakukan oleh para Sunan. Tak pelak hal ini membuat beberapa kelompok saat itu merasa tidak senang sehingga dakwah Wali Songo pun kerap kali mendapat intimidasi serius yang tak jarang mengancam jiwa para penduduk dan para Sunan itu sendiri.

Namun, masalah tersebut selalu bisa diatasi oleh para Sunan dengan tetap berlaku lemah lembut kepada orang yang ingin berbuat jahat. Dalam banyak literatur disebutkan, selain bekal ilmu agama yang komplit, Wali Songo juga mempunyai kemampuan ilmu kanuragan yang digunakan saat diri mereka mendapati bahaya penyerangan fisik. Meskipun mempunyai ilmu kanuragan mumpuni dan berhasil membuat lawan tak berkutik, Wali Songo tetap tidak pernah menyakiti orang yang bermaksud jahat tersebut sehingga mereka pun sadar dengan budi pekerti luhur mereka yang pada akhirnya ingin belajar banyak dari para Wali.

Tak jarang mereka yang selama ini bermaksud tidak baik terhadap pengajian agama yang dilakukan oleh Wali Songo akhirnya turut bergabung dan ingin lebih dalam lagi mempelajari berbagai ilmu yang dimiliki oleh mereka, terutama mendalami ilmu agama Islam yang bersifat luhur dan menerima semua kalangan itu. Jadi, dalam kondisi dijahati pun, para Wali tetap berlaku luhur sebab walau bagaimana pun, kondisi tersebut bisa menjadi sarana dakwah dan mengembalikan orang pada perbuatan yang lebih baik.

[Fathoni Ahmad]

Sumber Bacaan

Alawiyah, Tuty. *Strategi Dakwah Di Lingkungan Majelis Ta'lim*. Bandung: Mirzan, 1997.
Amin, Mansur. *Dakwah Islam dan Peran Moral*. Yogyakarta: Al-Amin Press, 1997.
Darajat, Zakiah. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1998.
Departemen Agama RI. *Motivasi Peningkatan Peranan Wanita Menurut Islam*. Jakarta, 1994.
Husain, Muh. *Metodologi Dakwah Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Lentera, 1997.
Mustofa, Bisri. *Târikhul-Auliyâ'*. Perpustakaan UIN Walisongo Semarang.
Poerwadarminto, WJS. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2006.
Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: IIman. 2012.
Suyuthi, Jalaluddinas. *Psikologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
Wahyudi, Asnan dan Abu Khalid. *Kisah Wali Songo: Para Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa*.
Zein, Muhammad. *Metodologi Pendidikan Agama Islam pada Lembaga Non-Formal.* Yogyakarta: Sumbangsih, 1997.
Zuhairi, dkk. *Sejarah Pendidikan Islam.* Jakarta: Bumi Aksara, 1997.
Zuhri, Saifuddin. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Al-Ma'arif, 1979.

Perang Ketupat

Perang Ketupat atau Perang Topat adalah tradisi perang periodik antara dua kelompok masyarakat dengan menggunakan senjata ketupat. Jika perang lazimnya menggunakan senjata mematikan dan didasari kemarahan, ambisi saling membinasakan, perang ketupat justru didasari kecintaan pada sesama, berlangsung dengan suka cita, bagian upaya memelihat harmoni, dan ungkaoan syukur serta pengharapan berkah pada Yang Maha Kuasa.

Di Indonesia, tradisi perang ketupat, antara lain, ditemukan di Desa Tempilang, Pulau Bangka, Provinsi Bangka Belitung. Ada lagi di Badung, Bali. Satu lagi di Lombok, Nusa Tenggara Barat (NTB). Tradisi perang ketupat di Bali terkait agama Hindu.

Di Bangka, perang ketupat berkaitan dengan tradisi pra-Islam yang mengalami Islamisasi. Adapaun di Lombok, perang ketupat adalah tradisi bersama antara Islam dan Hindu, sebagai bagian upaya pemeliharaan kerukunan beragama.

Perang Ketupat di Bangka, dilaksanakan di Tempilang, sebuah desa berjarak 80 kilometer dari Sungailiat, ibu kota Kabupaten Bangka. Tradisi ini dilaksanakan dua pekan sebelum memasuki bulan Ramadhan atau pada bulan Sya'ban. Tepatnya, dilaksanakan pada malam *nishfu Sya'ban* pada tanggal 15 Sya'ban ketika bulan sedang bersinar terang.

Masyarakat Tempilang, seperti masyarakat Jawa, menyebut bulan Sya'ban dengan sebutan Ruwah. Maka itu, perang ketupat di Tempilang sering pula dinamai *Ruwah Tempilang*. Seringpula tradisi ini dinamakan *sedekah Ruwah* dan *taber kampung*.

Ruwah Tempilang terdiri beberapa prosesi. Sebelum masuk pada inti acara, yakni perang ketupat, pada malam hari sebelum esoknya dilaksanakan perang ketupat, warga sudah mengadakan *penimbongan*. *Penimbongan* adalah tarian-tarian yang dilaksanakan pada malam hari di tepi Pantai Pasir Kuning, Tempilang.

Tarian yang dipertontonkan bermacam-macam. Mulai dari tari *seramo*, tari *serimbang*, sampai tari *kedidi,* yakni tarian yang mirip burung kedidi. Prosesi *penimbongan* awalanya dipimpin oleh seorang *Keman* atau tokoh adat. Tokoh tersebut memulai prosesi dengan membaca mantra dan membakar dupa. Bila abu dupa sudah melambung, hujan turun seketika.

Tujuan *penimbongan* adalah untuk memberikan makanan kepada makhluk halus yang dipercaya bermukim di darat. Esok harinya, dilaksanakan tradisi *ngancak*. Berupa pemberian sesaji kepada makhluk halus oleh tiga dukun. Dukun darat, dukun laut, dan dukun senior. Ketiga dukun tersebut membacakan doa dan memberikan sesaji kepada makhluk halus untuk meminta mereka berdamai dengan warga.

Usai acara tersebut, acara inti dimulai. Dukun darat dan dukun laut berhadapan bersila di tengah medan pertempuran membacakan doa. Setelah itu, dukun laut akan kerasukan arwah leluhur.

Dukun yang sudah kerasukan arwah akan diminta untuk memberi sambutan acara. Leluhur yang merasuki tubuh salah satu dukun tersebut dipercaya ingin menyaksikan acara. Bila sudah begitu, maka dukun satunya lagi yang memberi ceramah.

Perang ketupat kemudian dimulai. Sepuluh

ketupat ditaruh di masing-masing sisi. Sisi laut dan darat. Sepuluh pendekar masuk ke dalam arena mengisi masing-masing sisi. Setelah dukun mengucapkan sesuatu, maka masing-masing pendekar mengambil ketupat lantas melemparkan ke lawannya. Sampai situasi makin memanas, dukun kemudian memberi aba-aba berhenti.

Kedua belah pihak lalu diminta untuk saling bersalaman dan berangkulan, demi terjaga perdamaian. Beberapa pihak mengatakan bahwa ketupat yang dilempar tersebut sama sekali tidak sakit. Hal itu terjadi, menurut kerpercayaan warga sekitar, karena telah diberikan doa oleh sang dukun.

Perang ketupat diadakan tiga babak. Jumlah pesertanya tidak ada ketentuan pasti. Yang pasti, jumlah kedua belah pihak yang berperang harus sama. Dan Berhenti ketika dukun mengatakan selesai.

Perang ketupat ini memiliki muatan spirit perlawanan terhadap penjajah. Pendekar yang menghadap ke laut dan pendekar yang menghadap ke darat adalah simbol perlawanan penjajah. Pendekar dari sisi laut menggambarkan warga lokal yang melawan penjajah, sementara pendekar di sisi darat adalah gambaran Belanda yang saat itu menjajah. Selain itu, keduanya juga disimbolkan sebagai hantu atau bajak laut.

Pada acara ini, rumah warga terbuka untuk umum. Setiap rumah menyajikan ketupat dengan berbagai macam lauk sesuai kemampuan masing-masing. Dan pada hari ini, satu-satunya situasi dalam setahun ketika Bangka dilanda kemacetan.

Seusai acara perang ketupat, prosesi selanjutnya adalah *Taber* Kampung. Warga menyebarkan air ke seluruh penjuru untuk menjaga dan menambah berkah bagi kehidupan mereka.

Tidak ada catatan pasti sejak kapan perang ketupat dimulai. Namun perang ketupat ini telah ada sejak Gunung Krakatau meletus tahun 1883. Orang asli yang mengadakan acara ini adalah orang Lom.

Seiring masuknya Islam ke tanah Bangka, tradisi itu sedikit bergeser. Bila sebelumnya dukun menyajikan sesaji untuk dimakan makhluk halus, sesaji tersebut kini dikonsumsi oleh warga sekitar secara bersam-sama atau kenduri.

Selain perang ketupat, pada hari itu juga dilaksanakan *Sedekah Tempilang*. Sedekah ini dilaksanakan di semua masjid di Desa Tempilang. Sementara untuk perang ketupat dikhususkan di Pantai Pasir Kuning, Bangka.

***

Bila di Bangka, tradisi perang ketupat telah diwarnai agama Islam, di Bali, perang ketupat dilaksanakan oleh pemeluk agama Hindu dan dinamakan perang *tipat-bantal*. Perang ketupat di Bali ada yang mengatakan sejak tahun 1970-an. Ada yang mengatakan sejak abad ke-13 Masehi. Tidak ada data pasti.

Dilaksanakan setiap bulan keempat penanggalan bali (*sasih kapat*), antara bulan September sampai Oktober. Ada dua buah jenis ketupat. Ketupat pertama bentuknya segi empat dari anyaman janur yang berisi beras atau dinamakan tipat. Ketupat kedua adalah bantal, terbuat dari beras ketan yang dibungkus janur dengan bentuk lonjong. Di Jawa, sering disebut *lepet*.

Dua bentuk ketupat tersebut melambangkan feminin dan maskulin semesta alam. Dalam konsep Hindu disebut sebagai *Purusha* dan *Predhana*. Pertemuan *tipat* dan *bantal* ini yang kemudian dipercaya memberikan kehidupan pada makhluk di dunia. Kedua hal ini juga perlambang tumbuh berkembanganya tanah, bertelur maupun dilahirkan berawal dari pertemuan dua simbol maskulin dan feminin.

Selesai sembahyang di pura, mereka berkumpul dan terbagi dalam dua kelompok. Masing-masing kelompok diberi *tipat* dan *bantal*. *Tipat* dan *bantal* tersebut nantinya digunakan untuk perang. Tradisi ini memiliki makna bahwa pangan merupakan senjata utama untuk bertahan hidup.

Perang ketupat di Bali dilaksanakan di Kampung Adat Kapal Kabupaten Badung. Sebelum acara dimulai, peserta perang ketupat

terlebih dahulu bersembahyang di Pura. Perang ketupat diselenggarakan sebagai ungkapan warga bersyukur kepada sang pencipta atas segala rezeki yang telah dilimpahkan. Upacara ini dilaksanakan setiap hari punama kapat.

***

Di Lombok, tradisi Perang *Topat* merupakan warisan budaya turun temurun yang dilakukan sepeninggal penjajahan Bali di Lombok. Dilakukan dengan cara saling lempar ketupat antara umat Islam dan umat Hindu Lombok. Kelomp0ok muslim menggunakan pakaian adat khas Sasak dan kelompok Hindu mengenakan pakaian khas adat Bali.

Upacara keagamaan ini dirayakan tiap tahun di Pura Lingsar, Kecamatan Narmada, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat. Ini pura terbesar di NTB dengan luas 26 hektar, peninggalan kerajaan Karangasem. Perang topat dilaksanakan bertepatan dengan *gugur bunga waru* atau dalam bahasa Sasaknya "*rorok kembang waru*", yaitu menjelang tenggelamnya sinar matahari sekitar pukul 17.30.

Pura Lingsar berada di Desa Lingsar, Kabupaten Lombok Barat (Lobar). Pura Lingsar adalah lambang persatuan dan kerukunan beragama di Pulau Lombok, antara umat Islam dan umat Hindu. Kedua umat beragama mengelola dan beribadah bersama-sama pada waktu-waktu tertentu di Pura Lingsar.

Pura Lingsar dibangun Raja Anak Agung Gede Ngurah tahun 1714. Dia adalah keturunan Raja Karangasem Bali yang sempat berkuasa di sebagian pulau Lombok pada abad ke 17 silam. Pura ini terbagi dua bagian. Di sebelah utara terdapat tempat beribadah umat hindu, yakni pura Gaduh. Di bagian selatan terdapat bangunan Kemaliq untuk umat Islam beribadah dan ritual adat suku Sasak.

Sebagai lambang pemersatu dua umat beragama, di Pura ini terdapat aturan yang harus ditaati para pengunjung dan setiap orang yang menjalani ritual agama. Salah satunya, tidak boleh menyajikan sesaji dari babi dan sapi. Babi haram bagi umat Islam, dan sapi dianggap suci bagi umat Hindu. Kedua jenis binatang itu juga tidak boleh dipelihara di kawasan Pura. Bangunan yang berdiri tidak ada yang lebih tinggi atau lebih rendah.

Perang Topat adalah salah satu seremoni bersama umat Hindu dan Islam di Pura Lingsar. Acara itu merupakan simbol kerukunan antarumat beragama, khususnya masyarakat etnis Sasak yang beragama Islam dan masyarakat etnis Bali yang memeluk agama Hindu.

Tradisi Perang Topat ini digelar setelah panen raya, sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan dan doa agar musim tanam berikutnya mendapat kesuburan. Perang Topat (ketupat) berlangsung setahun sekali. Momentumnya pada saat *raraq kembang waru* atau gugurnya bunga waru.

Perang topat dimulai sejak pukul 15.45 dan berakhir ketika matahari terbenam. Seusai Perang Topat, masyarakat biasanya berebutan membawa pulang ketupat sisa peperangan. Ketupat itu ditebarkan di sawah agar tanahnya subur.

Malam hari sebelum perang ketupat, warga melaksanakan *syafaah* berupa pembacaan surat Al Ikhlas sebanyak seribu kali. Esok harinya,ketika bunga waru mulai berguguran (*rorok kembang waru*) warga mulai melaksanakan *perang topat*. Manfaat *perang topat* antara lain mewujudkan rasa syukur kepada sang pencipta, kemudian menumbuhkan rasa kebersamaan antara suku Sasak yangmuslim dan Bali yang Hindu.

Tradisi itu berkaitan dengan mata air Langser di samping kompleks Pura Lingsar. Nama Lingsar berasal dari mata air Lingsar. Di kalangan masyarakat Lingsar beredar kepercayaan, mata air itu berasal dari bekas tancapan tongkat Raden Mas Sumilir, penyebar agama Islam setempat pada abad ke-15.

Mata air Langser dapat mengairi lahan pertanian di Lingsar sampai ke wilayah Lombok Tengah. Petani yang lahannya menerima aliran dari Langser bisa menanam dan memanen padi hingga tiga musim dalam setahun.

Kegiatan ini sudah menjadi agenda

pariwisata. Ada pakem, wanita yang sedang haid tak boleh mengikuti acara ini.Sehari sebelumnya ada upacara permulaan kerja atau *penaek gawe*. Ada pula acara *mendak* berupa upacara menjemput tamu agung, terdiri roh gaib yang dipercaya berkuasa di Gunung Rinjani dan Gunung Agung. Dinas Pariwisata NTB biasanya menyumbangkan 1.000 ketupat untuk perang- perangan itu.

Dimulai dengan lemparan ketupat dari pelempar pertama. Kemudian diikuti saling lempar antara warga. Ketupat kemudian diperebutkan. Ketupat yang belum dilemparkan tidak boleh dibawa pulang. Walaupun ketupat itu sudah babak belur, tetap diambil orang, khususnya para petani, untuk dibawa pulang dan ditaruh di pokjokan pematang sawah, di tanam dalam tanah atau digantung di pohon buah-buahan. Itu sebagai doa agar tanaman tumbuh subur. ***

[Asrori S karni]

Sumber Bacaan:

Blongkod, Rauda, Studi Komparatif Tradisi Ketupat, Skripsi, Universitas Negeri Gorontalo, 2014.
Chandra, http://www.babelprov.go.id/content/wagub-bangga-terhadap-semangat-perang-ketupat
Dahnur, Heru. http://regional.kompas.com/read/2016/05/28/11491311/ sambut.ramadhan.warga.di.bangka.barat.gelar.perang.ketupat
http://news.liputan6.com/read/354400/bersyukur-dengan-perang-tipat-bantal
http://news.liputan6.com/read/354400/bersyukur-dengan-perang-tipat-bantal
http://www.wisatadilombok.com/2013/05/tradisi-lebaran-ketupat-perang-topat-di.html
https://id.wikipedia.org/wiki/Perang_Ketupat
Kelana, Aries, Perang Ketupat di Negeri Sasak, GATRA, 18 Januari 1997
Nursyamsyi, Muhammad, http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/12/13/oi4otr382-perang-topat-tradisi-kerukunan-umat-islam-dan-hindu-di-lombok
Yudhistira, Cokorda, http://travel.kompas.com/ read/2014/11/06/ 125000027 / Perang.Tak.Bermusuhan
Zainab, *Tradisi Perang Ketupat di Desa Tempilang, Bangka, Bangka Belitung*, Skripsi, UIN Yogyakarta, 2008

Pesantren

Pesantren yang merupakan "Bapak" dari pendidikan Islam di Indonesia, didirikan karena adanya tuntutan dan kebutuhan zaman. Hal ini bisa dilihat dari perjalanan sejarah, dimana bila dirunut kembali, sesungguhnya pesantren dilahirkan atas kesadaran kewajiban dakwah islamiyah, yakni menyebarkan dan mengembangkan Ajaran Islam, sekaligus mencetak kader-kader Ulama atau Dai.

Pesantren sendiri menurut pengertian dasarnya adalah Tempat Belajar Para Santri. Sedangkan pondok berarti rumah atau tempat tinggal sederhana yang terbuat dari bambu. Disamping itu kata "Pondok" juga berasal dari bahasa Arab "Funduq" yang berarti "Hotel atau Asrama".

Pembangunan suatu pesantren didorong oleh kebutuhan masyarakat akan adanya lembaga pendidikan lanjutan. Namun demikian, faktor guru yang memenuhi persyaratan keilmuan yang diperlukan akan sangat menentukan bagi tumbuhnya suatu pesantren. Pada umumnya berdiri suatu pesantren yang diawali seorang Guru atau Kiai.

Karena keinginan menuntut dan memperoleh ilmu dari Guru tersebut, maka masyarakat sekitar, bahkan dari luar daerah datang kepadanya untuk belajar. Mereka lalu membangun tempat tingggal yang sederhana disekitar tempat tinggal guru tersebut. Semakin tinggi ilmu seorang guru tersebut, semakin banyak pula orang dari luar daerah yang datang untuk mentut ilmu kepadanya dan berarti semakin besar pula pondok dan pesantrennya.

Kelangsungan hidup suatu pesantren amat tergantung kepada daya tarik tokoh sentral (Kiai atau Guru) yang memimpin, menuruskan atau mewarisinya. jika pewaris menguasi sepenuhnya baik pengetahuan agama, wibawa, ketermpilan mengajar dan kekayaan lainnya yang diperlukan. Sebaliknya pesantren akan menjadi mundur atau hilang, jika pewaris atau keturunan Kiai yang mewarisinya tidak memenuhi persyaratan. Jadi seorang figur pesantren memang sangat menentukan dan benar-benar diperlukan.

Biasanya santri yang telah menyelesaikan dan diakui telah tamat, diberi izin oleh Kiai untuk membuka dan mendirikan pesantren baru didaerah asalnya. Dengan cara demikian pesantren-pesantren berkembang diberbagai daerah terutama pedesaan dan pesantren asal dianggap sebagai pesantren induknya.

Pesantren di Indonesia memang dan tumbuh berkembang sangat pesat. Berdasarkan laporan pemerintah kolonial belanda, pada abad ke 19 untuk di Jawa saja terdapat tidak kurang dari 1.853 buah, dengan jumlah santri tidak kurang 16.500 orang. Dari jumlah tersebut belum masuk pesantren-pesantren yang berkembang di luar jawa terutama di Sumatera dan Kalimantan yang suasana kegiatan keagamaanya terkenal sangat kuat.

Asal-usul pesantren: berbagai pendapat

Jauh sebelum masa kemerdekaan, pesantren telah menjadi sistem pendidikan Nusantara. Hampir di seluruh pelosok Nusantara, khususnya di pusat-pusat kerajaan Islam telah terdapat lembaga pendidikan yang kurang lebih serupa walaupun menggunakan

nama yang berbeda-beda, seperti Meunasah di Aceh, Surau di Minangkabau, dan Pesantren di Jawa. Namun demikian, secara historis awal kemunculan dan asal-usul pesantren masih menyisakan kontroversi di kalangan para ahli sejarah.

Banyak penulis sejarah pesantren berpendapat bahwa institusi ini merupakan lembaga pendidikan Islam hasil adopsi dari luar. Sebut saja Karel A. Steenbrink dan Martin van Bruinessen yang memandang bahwa pesantren bukanlah lembaga pendidikan Islam tipikal Indonesia. Jika Steenbrink—yang mengutip dari Soegarda Poerbakawatja—memandang pesantren diambil dari India, maka Bruinessen berpendapat bahwa pesantren berasal dari Arab. Keduanya memiliki pendapat untuk memperkuat pendapatnya masing-masing.

Ada dua alasan yang dikemukakan Steenbrink untuk memperkuat pandangan bahwa pesantren diadopsi dari India, yaitu alasan terminologi dan alasan persamaan bentuk. Menurutnya, secara terminologis, ada beberapa istilah yang lazim digunakan di pesantren seperti mengaji dan pondok, dua istilah yang bukan dari Arab melainkan dari India. Selain itu, sistem pesantren telah dipergunakan secara umum untuk pendidikan dan pengajaran agama Hindu di Jawa. Selain Islam masuk dan tersebar di Jawa, sistem dan istilah-istilah di atas kemudian diambil oleh Islam.

Sementara itu, dari segi bentuknya ada persamaan antara pendidikan Hindu di India dan pesantren di Jawa. Persamaan bentuk tersebut terletak pada penyerahan tanah oleh negara bagi kepentingan agama yang terdapat dalam tradisi Hindu. Persamaan lainnya terletak pada beberapa hal yaitu seluruh sistem pendidikannya bersifat agama, guru tidak mendapatkan gaji, penghormatan (*ihtirâm*) yang besar terhadap guru, dan para siswanya meminta sumbangan ke luar lingkungan pesantren.

Sementara itu, van Bruinessen berpendapat bahwa pesantren yang merupakan lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia besar kemungkinan berasal dari Arab. Alasannya tentang posisi Arab—khususnya Mekkah dan Madinah—sebagai pusat orientasi bagi umat Islam. Ia memberi contoh salah satu tradisi kitab kuning di pesantren. Baginya, kitab kuning yang berbahasa Arab merupakan salah satu bukti bahwa asal usul pesantren dari tanah Arab. Tentang kitab kuning ini. Lebih lanjut, Bruinessen menulis sebagai berikut:

> "Tradisi kitab kuning jelas bukan tradisi dari Indonesia. Semua kitab klasik yang dipelajari di Indonesia berbahasa Arab, dan sebagian besar ditulis sebelum Islam tersebar di Indonesia. Demikian juga banyak kitab syarah atas teks klasik yang bukan dari Indonesia (meskipun syarah yang ditulis ulama Indonesia makin banyak). Bahkan, pergeseran perhatian utama dalam tradisi tersebut sejalan dengan pergeseran serupa yang terjadi di sebagian besar pusat dunia Islam. Sejumlah kitab dipelajari di pesantren relatif baru, tetapi tidak ditulis di Indonesia, melainkan di Mekah atau Madinah (meskipun pengarangnya boleh jadi orang Indonesia sendiri)."

Selain bukti tradisi kitab kuning, Bruinessen juga menunjukkan bukti lain yang menunjukkan bahwa asal-usul pesantren dari tanah Arab. Menurutnya, pola pendidikan pesantren menyerupai pola pendidikan madrasah dan *zāwiyah* di Timur Tengah. Jika madrasah merupakan lembaga pendidikan Islam di luar masjid, maka *zāwiyah* merupakan lembaga pendidikan Islam yang berbentuk lingkaran dan mengambil tempat di sudut-sudut masjid. Kedua lembaga pendidikan Islam tersebut merupakan tempat belajar para calon ulama termasuk yang berasal dari Indonesia. Mengingat kiai-kiai besar hampir semua menyelesaikan tahap akhir pendidikannya di pusat-pusat pengajaran Islam terkemuka di tanah Arab, maka pola pendidikan yang mereka kenal tersebut dikembangkan di tanah air dalam bentuk pesantren.

Pendapat Steenbrik dan Bruinessen yang menyatakan bahwa asal usul pesantren dari India dan Arab, perlu ditelaah kembali kebenarannya. Mengingat beberapa istilah Jawa yang digunakan di pesantren, pendapat bahwa asal-usul pesantren dari India atau

Arab tidak dapat diterima. Nurcholish Madjid mencatat ada 4 (empat) istilah Jawa yang dominan digunakan di pesantren, yaitu: santri, kiai, ngaji, dan njenggoti. Kata santri yang digunakan untuk menunjuk peserta didik di pesantren berasal dari bahasa Jawa *cantrik* yang berarti seseorang yang selalu mengikuti guru ke mana saja guru pergi dengan tujuan untuk mempelajari ilmu yang dimiliki oleh sang guru. Istilah lain untuk menunjuk guru di pesantren adalah kiai yang juga berasal dari bahasa Jawa. Perkataan kiai untuk laki-laki dan nyai untuk perempuan digunakan oleh orang Jawa untuk memanggil kakeknya. Kata kiai dan nyai dalam hal ini mengandung pengertian rasa *ihtirām* terhadap orang tua.

Demikian juga kata ngaji yang digunakan untuk menunjuk kegiatan santri dan kiai di pesantren berasal dari kata aji yang berarti terhormat dan mahal. Kata ngaji biasanya disandingkan dengan kata kitab; ngaji kitab yang berarti kegiatan santri pada saat mempelajari kitab yang berbahasa Arab. Oleh karena santri banyak yang belum mengerti Bahasa Arab, maka kitab tersebut oleh kiai diterjemahkan kata demi kata ke dalam Bahasa Jawa. Para santri mengikuti dengan cermat terjemahan kiainya dan mereka mencatatnya pada kitab yang dipelajari, yaitu di bawah kata-kata yang diterjemahkan. Kegiatan mencatat terjemahan ini di pesantren biasa dikenal dengan istilah njenggoti, karena catatan mereka itu menggantung seperti janggut pada kata-kata yang diterjemahkan.

Alasan lain yang menolak kesimpulan bahwa tradisi kitab kuning yang berbahasa Arab berasal dari Arab adalah pendapat Mahmud Yunus. Menurutnya, kitab kuning yang dijadikan materi ajar utama di pesantren baru terjadi pada tahun 1900-an. Sebelum itu para kiai menulis kitab-kitab dengan tangan mereka yang dijadikan bahan dalam pembelajaran di pesantren. Setelah percetakan mulai dikenal secara luas di dunia Islam dan beberapa kitab dicetak secara massal, mulailah berdiri toko-toko kitab di Indonesia. Pada saat itulah, penggunaan kitab-kitab kuning di pesantren mulai mengambil peran. Kemudian, harus diakui bahwa beberapa kitab kuning yang dijadikan sumber belajar di pesantren ditulis oleh penulis Indonesia yang belajar dan menjadi syekh di Haramain, seperti Syekh Ahmad Khatib Minangkabau, Syekh Nawawi al-Bantani, dan Syekh Banjar. Dengan demikian, perlu ditelaah kembali jika dikatakan bahwa tradisi kitab kuning sebagai alasan untuk menyimpulkan bahwa pesantren berasal dari Arab.

Hal penting lainnya adalah bahwa penggunaan kitab-kitab berbahasa Arab di pesantren tidak dapat dihindari karena Mekkah dan Madinah merupakan kiblat bagi umat Islam Indonesia sejak masuk ke Indonesia sampai sekarang ini. Hal ini sebagai petunjuk bahwa para kiai dalam mengembangkan Islam di pesantren mengacu kepada model yang dicontohkan Rasulullah SAW. Bagi para kiai, Rasulullah dipandang sebagai model universal yang harus diikuti umat Islam seluruh dunia termasuk muslim santri Jawa itu sendiri. Selain Rasulullah Saw, para kiai, dalam mengembangkan pesantren juga mengacu kepada para wali yang berjumlah sembilan di Jawa. Bagi para kiai, Walisongo di daerah Jawa dipandang sebagai model domestik yang perlu dicontoh untuk pengembangan pendidikan di pesantren. Ini berarti bahwa pesantren merupakan lembaga yang unik di Indonesia, sehingga dapat dianggap sebagai lembaga khas Indonesia.

Pendapat bahwa asal-usul pesantren dari tradisi agama Hindu di India seperti yang dikemukakan oleh Steenbrink di atas ternyata tidak memiliki alasan yang kuat. Pandangan bahwa keberadaan pesantren di Jawa terpengaruh oleh tradisi India bisa dipahami. Namun demikian, hal ini bukan berarti bahwa asal-usul pesantren dari tradisi agama Hindu. Tradisi pesantren sangat berhati-hati terhadap sinkretisme dan senantiasa memperbaharui kembali melalui sembernya sendiri. Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa sumber terpenting bagi Islam tradisional Indonesia adalah kota suci Mekah—pusat orientasi semua dunia Islam. Orientasi kedua adalah Madinah—dimana Nabi membangun masjid pertama dan wafat. Konsekuensinya adalah, hampir semua pengarang Islam dan

ulama Indonesia menghabiskan banyak waktunya di Mekah, Madinah, dan pusat-pusat pengajaran di Timur Tengah.

Selanjutnya, kapan kemunculan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia? Beberapa sumber tidak menyebutkan secara gamblang tentang kemunculan pesantren di Indonesia. Namun demikian, dari hasil pendataan yang dilakukan oleh Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama) pada tahun 1984-1985 diperoleh informasi bahwa pesantren tertua di Indonesia adalah Pesantren Jan Tanpes II di Pamekasan Madura, yang didirikan pada tahun 1062. Informasi ini dibantah oleh Mastuhu dengan alasan bahwa sebelum adanya Pesantren Jan Tanpes II, tentunya ada Pesantren Jan Tampes I yang lebih tua, dan dalam buku Kementerian Agama tersebut banyak dicantumkan pesantren tanpa tahun pendiriannya. Jadi, mungkin mereka memiliki usia yang lebih tua. Selain itu, Mastuhu menduga bahwa pesantren didirikan setelah Islam masuk ke Indonesia.

Temuan Departemen Agama tentang keberadaan pesantren tertua di Indonesia di atas juga ditolak oleh Martin van Bruinessen. Menurut Bruinessen, Pesantren Tegalsari (salah satu desa di Ponorogo, Jawa Timur) merupakan pesantren tertua di Indonesia yang didirikan pada tahun 1742 M. Sepanjang penelitiannya, Bruinessen tidak menemukan bukti yang jelas adanya pesantren (pada abad ke-19) sebelum berdirinya pesantren Tegalsari. Bahkan, sebelum abad ke-20 belum ada lembaga semacam pesantren di Kalimantan, Sulawesi, dan Lombok. Pada umumnya, pada tahun-tahun sebelum abad ke-20, kegiatan pendidikan Islam di Jawa, Banten, dan luar Jawa masih berbentuk informal dengan pusat kegiatannya di mesjid.

Mekanisme pesantren

Dalam mekanisme kerjanya, sistem yang ditampilkan pondok pesantren mempunyai keunikan dibandingkan dengan sistem yang diterapkan dalam pendidikan pada umumnya, di antaranya yaitu:

1. Memakai sistem tradisional yang mempunyai kebebasan penuh dibandingkan dengan sekolah modern, sehingga terjadi hubungan dua arah antara santri dan kiai
2. Kehidupan di pesantren menampakkan semangat demokrasi karena mereka praktis berkerja sama mengatasi problem nonkurikuler mereka.
3. Para santri tidak mengidap penyakit simbolis, yaitu perolehan gelar atau ijazah, karena sebagian besar pesantren tidak mengelurkan ijazah.
4. Sistem pondok pesanten mengutamakan kesederhanaan, idealisme, persaudaraan, persamaan, rasa percaya diri, dan keberanian hidup.
5. Alumni pondok pesantren tidak ingin menduduki jabatan pemerintahan, sehingga mereka hampir tidak dapa dikuasai oleh pemerintah.

Ciri khas pesantren

Sementara itu yang menjadi ciri khas pesantren dan sekaligus menujukan unsur-unsur pokoknya, yang membedakannya dengan lembaga pendidikan lainnya, yaitu:

1. Pondok: merupakan tempat tinggal kiai bersama para santrinya. Adanya pondok sebagai tempat tingggal bersama antara kiai dengan para santrinya dan bekerja sama untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari merupakan pembeda dengan lembaga pendidikan yang belangsung di mesjid atau langgar (mushola).
2. Adanya Mesjid: sebagai pusat kegiatan ibadah dan belajar mengajar. Mesjid yang merupakan unsur pokok kedua dari pesantren, disamping berfungsi sebagai tempat unuk melakukan sholat berjamaah setiap waktu shalat, juga berfungsi sebagai tempat belajar- mengajar.
3. Santri: merupakan unsur pokok dari sebuah pesantren, biasanya terdiri dari dua kelompok, yaitu: santri mukim, ialah santri yang berasal dari daerah yang jauh

dan menetap dalam pondok pesantren; santri kalong, ialah santri-santri yang berasal dari daerah-daerah sekitar pesantren dan biasanya mereka tidak menetap dalam pesantren. Mereka pulang ke rumah masing-masing setiap selesai mengikuti suatu pelajaran di peantren.

4. Kiai: merupakan tokoh sentral dalam pesantren yang memberikan pengajaran. Karena itu, kiai adalah salah satu unsur yang paling dominan dalam kehidupan suatu pesantren. Kemasyhuran, perkembangan dan kelangsungan kehidupan suatu pesantren banyak bergantung pada keahlian dan kedalaman ilmu, kharismatik dan wibawa, serta keterampilan kiai yang bersangkutan dalam mengelola pesantrennya.
5. Kitab-kitab Islam klasik (Thurats): populer disebut kitab kuning. Unsur pokok ini cukup membedakan pesantren dengan lembaga pendidikan lainnya adalah bahwa pada pesaantren diajarkan kitab-kitab klasik yang dikarang para ulama terdahulu, mengenai berbagai macam ilmu pengetahuan agama Islam dan bahasa Arab.

Sistem Pengajaran di Pesantren

Sejarah perkembangan pondok pesantren memiliki model-model pengajaran yang bersifat nonklasikal, yaitu model sistem pendidikan dengan menggunakan metode pengajaran sorogan dan wetonan atau bandongan (menurut istilah dari Jawa Barat).

Sorogan, disebut juga sebagai cara mengajar per kepala, yaitu setiap santri mendapat kesempatan tersendiri untuk memperoleh pembelajaran seara langsung dari Kiai. Dengan cara sorogan ini, pelajaran diberikan oleh pembantu Kiai yang disebut "Badal". Mula-mula Badal tersebut membacakan matan kitab yang tertulis dalam bahasa Arab. Kemudian menerjemahkan kata demi kata ke dalam bahasa daerah, dan menerangkan maksudnya. Setelah itu santri disuruh membaca dan mengulangi pelajaran tersebut satu persatu, sehingga setiap santri menguasinya.

Metode Bandongan atau Halaqah dan sering juga disebut Wetonan, yaitu para santri duduk disekitar kiai dengan membentuk lingkaran, dengan cara bandongan ini, kiai mangajarkan kitab tertentu pada sekelompok santri. Karena itu metode ini biasa juga dikatakan sebagai proses belajar mengaji secara kolektif. Baik kiai maupun santri dalam halaqah memegang kitab masing-masing.

Kiai membacakan teks kitab, kemudian menerjemahkannya kata demi kata, dan menerangkan maksudnya. Santri menyimak kitabnya masing-masing dan mendengarkan dengan seksama terjemahan dan penjelasan-penjelasan kiai. Kemudian santri mengulang dan mempelajari kembali secara mandiri.

Perkembagan berikutnya, disamping tetap mempertahankan sistem ketradisionalannya, pesantren juga mengembangkan dan mengelola sistem pendidikan madrasah. Begitu pula, untuk mencapai tujuan bahwa nantinya para santri mampu hidup mandiri, kebanyakan saat ini pesantren juga memasukkan pelajaran keterampilan dan pengetahuan umum.

Pada sebagian pondok, sistem penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran makin lama makin berubah karena dipengaruhi oleh perkembangan kebijakan pendidikan di tanah air serta tuntutan dari masyarakat di lingkungan pondok pesantren itu sendiri. Kemudian sebagian pondok lagi tetap mempertahankan sistem pendidikan yang lama (*salaf*).

Secara garis besar, pesantren sekarang ini dapat dibedakan menjadi dua macam yaitu:

1. Pesantren Tradisional (Salafiyah): yaitu pesantren yang masih mempertahankan sistem pengajaran tradisional, dengan materi pengbajaran kitab-kitab klasik yang sering disebut kitab kuning. Di antara pesantren ini ada yang mengelola madrasah, bahkan juga sekolah-sekolah umum mulai tingkat dasar dan menengah, dan ada pula pesantren-pesantren besar yang sampai keperguruan tinggi. Murid-murid dan mahasiswa diperbolehkan

Suasana Pesantren Termas Pacitan Jawa Timur

tinggal di pondok atau di luar, tetapi mereka diwajibkan mengikuti pengajaran kitab-kitab dengan cara sorogan maupun bandongan, sesuai dengan tingkatan masing-masing. Guru-guru pada madrasah atau sekolah pada umumnya mengikuti pengajian kitab-kitab pada perguruan tinggi.

2. Pesantren Moderen (Khalafiyah): merupakan pesantren yang berusaha mengintegrasikan secara penuh sistem klasikal dan sekolah ke dalam pondok pesantren. Semua santri yang masuk pondok terbagi dalam tingkatan kelas.

Pengajian kitab-kitab klasik tidak lagi menonjol, bahkan ada yang cuma sekedar pelengkap, tetapi berubah menjadi mata pelajaran atau bidang studi. Begitu juga dengan sistem yang diterapkan, seperti cara sorogan dan bandongan mulai berubah menjadi individual dalam hal belajar dan kuliah secara umum, atau Stadium General. Kemudian dalam pertumbuhan dan perkembangannya seiring dengan perkembangan zaman, tidak sedikit pesantren kecil yang berubah menjadi madrasah atau sekolah, atau karena kiai yang menjadi tokoh sentral meninggal dunia.

[Fathoni Ahmad]

Sumber Bacaan

Anam, Choirul. Pertumbuhan dan Perkembangan NU. Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010.
Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* (Bandung: Mizan, 1994).
Bruinesses, Martin van. Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia. Bandung: Mizan, 1995.
Dhofier, Zamakhsyari. Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia. Jakarta: LP3ES, 2011.
Nordholt, Henk Schulte, dkk. *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2013.
Steenbrink, Karel A. Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen. Jakarta: LP3ES, 1986.
Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: IIman. 2012.
Vlekke, Bernard H.M. Nusantara: Sejarah Indonesia. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.
Wahid, Abdurrahman. *Islam, the State and Development in Indonesia*, Jakarta: LIPI, 1980.
__________________. *Asal-Usul Tradisi Keilmuan Pesantren,* dalam *Jurnal Pesantren*, edisi Oktober-Desember, 1984.
__________________. *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS. 2012.
__________________. *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren,* Yogyakarta: LKiS, 2007.
Yusqi, M. Isom, dkk. Mengenal Konsep Islam Nusantara. Jakarta: Pustaka STAINU, 2015.

Petilasan

Masyarakat secara khusus Jawa, cukup familiar dengan istilah petilasan. Kata ini merujuk pada "tilas" atau bekas. Suatu tempat yang pernah di datangi atau ditinggali oleh seseorang yang memunyai jasa besar bagi kehidupan. Dalam konteks ini seseorang yang pernah tinggal dan mendatangi suatu tempat merupakan orang penting. Dan karena itu terutama di tanah Jawa, tercatat cukup banyak petilasan yang pernah di tinggali atau didatangi. Karena petilasan tersebut pernah ditinggali oleh orang penting maka dalam perkembangannya orang memandang bahwa lokasi tersebut wajib untuk dihormati dan dijaga. Walaupun begitu, ada saja orang yang menggunakannya sebagai tempat untuk mencari sesuatu. Meminta sesuatu secara instan, yang pada akhirnya menjadikan petilasan tersebut mengalami pergeseran makna sesungguhnya. Perkembangan ini tidak lepas dari pengaruh budaya materi yang kian mendesak manusia, sehingga pada kenyataannya mengharapkan sesuatu secara instan. Sejatinya petilasan bukan dimaksudkan untuk itu, melainkan menjadi tempat untuk dapat diingat bagi generasi tersebut, bahwa di tempat itu pernah terjadi peristiwa penting.

Dalam hal mistik, petilasan cukup banyak mengandung penafsiran, yaitu tempat-tempat/petilasan yang pernah didatangi oleh orang penting mengandung energi positif bagi seseorang yang bisa merasakannya. Paling mudah adalah dengan merasakan suasana dan kesejukan hati disaat berada di petilasan tersebut selama beberapa menit. Mengapa energi tersebut positif? Biasanya orang penting tersebut memunyai kesaktian yang mana menurut paranormal diyakini masih berada di petilasan tersebut. Selain nuansanya pun, bagi orang-orang yang gemar bertirakat petilasan adalah lokasi yang cocok untuk mengambil/menyerap energi positif. Tempat tersebut menjadi sakral-suci sehingga perlu dijaga dari hal-hal yang menjauhkan dari makna sesungguhnya.

Dalam alam pikiran yang logis saat ini, petilasan dapat dipahami sebagai tempat bersejarah yang patut untuk dijaga dan dilestarikan. Dengan begitu, ada makna tersirat dari sebuah petilasan untuk dapat menjadi "tetenger" atau penanda (tanda) bahwa generasi sekarang tidak saja menikmati suasana fisik namun menangkap makna historis dari tempat dimana peristiwa tersebut terjadi. Hal ini penting, karena melihat laju perkembangan zaman saat ini sepertinya menjauhkan diri dari apa yang dinamakan "eling". Eling atau ingat pada diri dan orang lain. "Eling", karena dengan eling setiap manusia dapat menemukan jati diri. Yaitu jati diri sebuah bangsa yang dilatarbelakangi oleh sebuah nilai (value) perjuangan.

Petilasan, Batu tulis dan Makam

Petilasan merupakan salah satu dari peninggalan sejarah dan budaya Nusantara selain batu bertulis dan makam. Batu Bertulis merupakan peninggalan kerajaan-kerajaan kuno ratusan bahkan ribuan tahun lalu. Di Nusantara, kebanyakan batu-batu ini dibuat pada masing-masing zaman kerajaan. Batu diambil dari batu kali yang besar dan kokoh (agar awet tak lekang perubahan zaman) dan ditulis mengenai kejayaan dan kebesaran raja atau kerajaan. Contohnya Prasasti Batu Tulis Bogor. Dahulu wilayah batu tulis merupakan pusat kerajaan Padjajaran. Dibuat oleh Prabu

Surawisesa untuk mengenang kejayaan ayahandanya Prabu Siliwangi dan kebesaran kerajaan Padjajaran, Batu Tulis Ciarunteun, Ciampea, Bogor. Yang menuliskan kebesaran Raja Purnawarman dengan kerajaannya Tarumanegara.

Sedangkan makam baru ditemui pada zaman kerajaan modern. Makam merupakan tempat dikuburkannya seseorang yang telah meninggal dunia. Pemakaman yang telah ratusan tahun, biasanya banyak yang berziarah. Contoh: Makam keluarga kerajaan Riau di P.Penyengat, Tanjung Pinang, Kepri.

Namun ada juga yang sering menyebut sebagai petilasan Makam. Istilah makam, sebagaimana layaknya yang dipahami masyarakat adalah tempat pemakaman atau peristirahatan manusia yang telah dipanggil oleh Allah untuk memenuhi iradah dan taqdir-Nya. Hampir di setiap komunitas masyarakat di mana saja berada, *maqbarah* (tempat pemakaman) selalu disediakan oleh masyarakat setempat. Hal ini, karena mereka menyadari bahwa semua manusia yang hidup di dunia ini akan mengalami dan merasakan kematian dan akan diperistirahatkan di makam. Melalui kematian inilah, manusia memasuki fase kedua yang disebut dengan alam barzakh, alam penantian untuk memasuki alam akhirat. Secara fisik, manusia yang telah mengalami kematian ini akan berpisah dengan kehidupan manusia yang berada di alam dunia, namun secara psikis, jiwanya masih sanggup berkomunikasi dengan kehidupan manusia di dunia fana ini.

Keberadaan manusia, dengan ilmunya yang bermanfaat, amal saleh dan moralitasnya yang mulia di hadapan sesama, membuatnya akan dikenang selamanya oleh masyarakat manusia. Sebaliknya bagi manusia yang hidupnya tidak memiliki arti dan peran sosial apa-apa, keberadaannya akan terputus begitu saja setelah ia mengalami kematian. Di sinilah garis batas yang membedakan antara manusia yang ṣaleh, muslih, suci dan manusia yang taleh (jelek) yang tidak punya kontribusi apa-apa di dunianya.

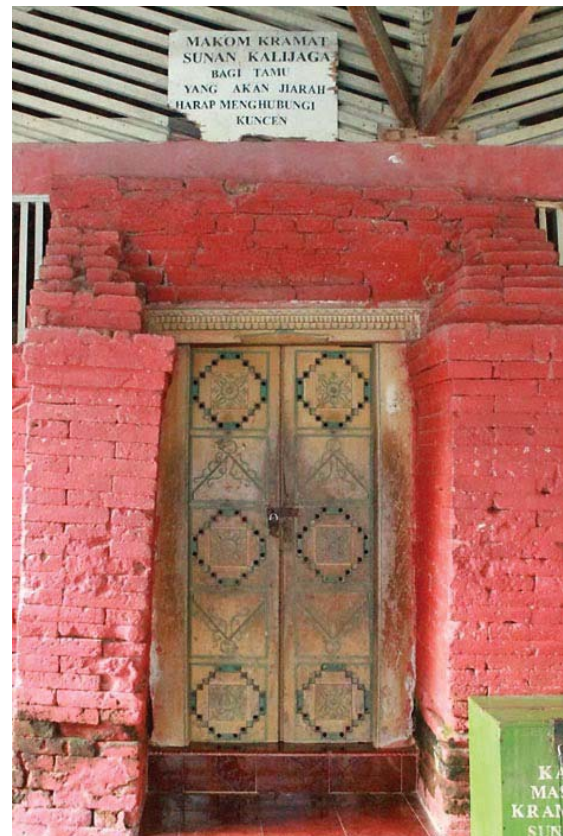
Bagi manusia yang saleh individu maupun sosial, daya tarik mereka tidak hanya terbatas ketika mereka masih hidup di dunia ini, di alam barzakh pun dampak kontribusi mereka tetap signifikan bagi pemberian spirit baru, baik berupa spirit perjuangan, keagamaan, kehidupan maupun spirit moralitas. Indikasi ini bisa dilihat misalnya, daya tarik aura magnetik di kalangan komunitas para wali sanga yang telah ratusan tahun dimakamkan di kawasan pulau Jawa ini. Rentang waktu lamanya pemakaman para tokoh Islam tersebut dalam realitasnya tidak mempengaruhi surutnya motivasi para peziarah yang berdatangan di tempat itu.

Dalam perspektif sosiologis motivasi ziarah itu adakalanya untuk membangkitkan semangat perjuangan keagamaan, meneladani nilai-nilai moralitas dan spiritualitas. Sementara itu secara teologis berfungsi mengingatkan para peziarah terhadap kematian. Tentu saja karena kesucian tokoh-tokoh yang didatangi, tempat itu diyakini mengandung nilai berkah yang secara langsung berpengaruh dalam kehidupan mereka. Adakalanya nilai berkah itu berupa ketenangan, kemudahan hidup dan rizki yang melimpah. Hal ini bagi peziarah yang memahami agama secara mendalam dianggap sebagai akibat dan bukan sebagai tujuan. Sebagai akibat, ia tidak akan mempengaruhi tujuan utama ajaran ziarah. Hanya saja tidak menutup kemungkinan akibat-akibat langsung yang juga dirasakan oleh peziarah awam perlu memperoleh penjelasan secara teologis maupun sosiologis hikmah ziarah kubur tersebut.

Motivasi sekunder inilah, tidak jarang membuat masyarakat awam, baik shari'ah maupun aqidahnya mengalami bias teologis. Ziarah kubur hanya dimaknai untuk kepentingan sekunder atau jangka pendek. Pemahaman ajaran ziarah kubur, baik secara sosiologis maupun teologis telah mengalami reduksi makna. Namun demikian keyakinan sejenis juga tidak tiba-tiba muncul di tempat-tempat makam umumnya. Keyakinan mereka seperti itu hanya muncul di beberapa tempat makam khusus, yaitu makam orang saleh individual (vertikal) dan sosialnya (horisantal).

Tidak hanya itu beberapa makam para ulama dan tokoh yang memiliki kontribusi sosial dalam mengembangkan ajaran agama, meluruskan moralitas dan membentengi budaya dan peradaban dari berbagai kemungkinan perilaku sesat, juga akan memperoleh penghargaan dan penghormatan sosial serupa. Jangankan makam seorang bangsawan yang telah banyak berjasa kepada bangsa, masyarakat maupun agamanya. Dalam cerita, makam seorang dukun bayi pun, karena keikhlasan dalam menjalankan tugas-tugas sosial semasa hidupnya, makam dukun bayi tersebut juga tidak surut dari kunjungan masyarakat, karena dimitoskan akan nilai berkahnya.

Singkatnya, daya tarik mereka di tengah masyarakat adalah karena aura atau energi yang memancar dari perilaku mereka sendiri di masa hidupnya. Pemitosan, pelegendaan, pengkultusan, pensakralan, pensucian hingga pada bentuk pencitraan positif yang bermacam-macam menurut versi dan istilah yang muncul dari masyarakat, juga karena aura kesucian yang selalu memancar dari jiwanya. Daya tarik ini tidak bisa dibuat-buat dan direkayasa. Dalam sejarah para peziarah, belum pernah dijumpai di antara mereka yang sengaja mendatangi makam yang hampa dari kenangan-kenangan historis, baik kenangan teologis maupun sosiologis. Demikian juga para peziarah objek wisata ritual Gunung Kawi.

Adapun, situs petilasan itu sendiri lebih luas daripada makam. Situs petilasan merupakan tanda dimana leluhur-leluhur besar bangsa ini pernah menginjakkan kaki dan mendapat makna atau pengetahuan luhur di wilayah tersebut. Beberapa bentuk situs petilasan Lingga-Yoni. Lingga merupakan batu panjang seperti huruf Alif, dipancang tegak di suatu wilayah. Lingga berarti makna kebenaran sejati, jalan lurus, yang telah dimaknai oleh leluhur yang memancangnya. Terkadang di wilayah Lingga, juga terdapat Yoni. Lingga-Yoni merupakan makna keseimbangan langit dan bumi. Keselarasan feminim dan maskulin. Contoh: Lingga-Yoni terdapat di wilayah Batu Tulis Bogor dan Candi Sukuh di G.Lawu. Batu kecil yang dipancang sederhana, disebut juga sebagai situs petilasan. Hening, meditasi, mengenal diri merupakan hal biasa dilakukan sejak turun – temurun manusia di bumi Nusantara. Di suatu wilayah yang leluhur-leluhur bangsa ini mendapatkan makna atau pengetahuan hasil dari heningnya, kemudian mereka menandai dengan batu sederhana.

Petilasan Sunan Kalijaga di Cirebon.
Sumber: http://akucintanusantaraku.blogspot.co.id/2014/01/

Perlu diketahui bahwa situs petilasan bukanlah makam. Karena sekarang sering ditemui banyaknya situs petilasan yang dibenahi, namun dengan di rubah bentuk seperti makam/tempat orang dikubur. Ada juga petilasan yang berbentuk patung-patung batu. Merupakan simbol dari leluhur itu sendiri. Karena situs petilasan sejak dahulu merupakan tempat meditasi atau hening, maka sampai sekarang fungsinya masih dijalankan. Contoh Situs petilasan Surya Kencana di G. Bunder, Bogor, Petilasan permaisuri Prabu Siliwangi di tengah lingkungan Kebun Raya Bogor, Puser Jawa, G. Ketep di Magelang Jawa Tengah, Petilasan empat orang terdekat prabu Siliwangi (mahaguru, pengawal dan emban), yang masih berlokasi di wilayah batu tulis Bogor.

Petilasan dan Mistiknya Sebagai Folklor

Kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik manusia dengan belajar. Salah satu unsur kebudayaan adalah sistem religi yang di dalamnya terkandung agama dan kepercayaan. Menurut Tylor, mengenai budaya sebagai berikut "Budaya atau peradaban adalah suatu keseluruhan yang kompleks dari pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat, serta kemampuan-kemampuan dan kebiasaan lainnya yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat."

Biasanya keyakinan akan kekeramatan situs petilasan diwariskan secara lisan serikut legenda atau cerita-cerita mistisnya. Cerita lisan tersebut dalam ilmu budaya dikena folklor sebagai bagian dari budaya. Danandjaya menyatakan bahwa "kata folklor adalah pengindonesiaan kata Inggris *folklore*. Kata itu adalah kata majemuk, yang berasal dari dua kata dasar *folk* dan *lore*." Menurut Danandjaya budaya yang diwariskan secara lisan atau melalui suatu contoh yang disertai dengan gerak isyarat atau alat pembantu pengingat (*mnemoniac device*)...., folklor adalah sebagian kebudayaan suatu kolektif, yang tersebar dan diwariskan secara turun temurun, di antara kolektif macam apa saja, secara tradisional dalam versi yang berbeda, baik dalam bentuk lisan maupun contoh yang disertai dengan gerak isyarat atau alat pembantu pengingat (*mnemoniac device*).

Seperti di suatu situs petilasannya Panembagan Senopati yang pernah melalukan *Laku nenepi*. Tradisi *laku nenepi* telah turun temurun menjadi tradisi bagi masyarakat pendukungnya. Diwariskan oleh leluhur mereka secara lisan, sehingga diteruskan masyarakat pendukungnya sesuai tradisi yang sudah ada pada sebelumnya. *Laku nenepi* makam Panembahan Senopati merupakan folklor yang sampai sekarang keberadaannya masih diakui masyarakat pendukungnya. Purwadi menyatakan bahwa ...folklor dilestarikan oleh masyarakat pendukungnya dengan sukarela dan penuh semangat, tanpa ada paksaan. Di banyak tempat petilasan, folklor berfungsi sebagai pembentuk solidaritas sosial. Kadang-kadang penyelenggaraan folklor berkaitan dengan ritual mistik. Tujuannya adalah untuk memeperoleh ketentraman hidup.

Laku nenepi di makam Panembahan Senopati bertujuan untuk *ngalap berkah* atau memohon berkah. Berkah yang ingin didapat dari pe*laku nenepi* diantaranya yaitu, keberhasilan dalam usaha, menambah kekayaan, dan memohon keselamatan. Menurut Bascom fungsi- fungsi folklor adalah: 1) Sebagai sistem proyeksi (*projective system)*, yakni sebagai alat pencermin angan-angan suatu kolektif, 2) sebagai alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga kebudayaan-kebudayaan, c) sebagai alat pendidikan anak (*pedagogical device*), dan d) sebagai alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan selalu dipatuhi anggota kolektifnya. Fungsi folklor tradisi *laku nenepi* makam Panembahan Senopati yaitu, sebagai sarana pengembangan budaya yang telah menjadi warisan leluhur. Salah satu folklor yang masih dilestarikan oleh masyarakat berupa tradisi *laku nenepi* di Petilasan Panembahan Senapati, Kotagede, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Orang Jawa percaya bahwa jasad leluhur patut mendapat penghormatan dari keturunannya atau ahli warisnya. Leluhur dipercaya masih terus menyertai kita dan dapat dimintai pertolongan. Diungkapkan Koentjaraningrat bahwa "makam nenek moyang adalah tempat melakukan kontak dengan keluarga yang masih hidup, dan dimana keturunannya melakukan hubungan secara simbolik dengan roh orang yang sudah meninggal". Koentjaraningrat juga menambahkan Keberadaan dan kedudukan suatu makam atau petilasan masih dianggap sebagai tempat yang keramat sehingga sering dikunjungi oleh peziarah untuk memohon doa restu, terutama bila seseorang akan menghadapi tugas yang berat, akan bepergian jauh, atau bila ada keinginan yang sangat besar untuk memperoleh sesuatu.

Dalam kesehariannya, manusia Jawa sangat menghormati nenek moyangnya. Koentjaraningrat menegaskan bahwa orang

yang sudah meninggal dapat dihubungi oleh kerabat serta keturunannya setiap saat jika diperlukan. Penghormatan dapat berupa pemberian sesaji tertentu yang berupa makanan, jajan pasar, buah-buahan, minuman kegemaran pada waktu masih hidup yang diletakkan di suatu tempat khusus di dalam rumah. Selain itu dengan penghormatan terhadap makam, manusia Jawa dapat memberi penghormatan dengan cara memberikan taburan bunga yang biasanya berupa bunga mawar, melati, kanthil, dan kenanga. Selain memberikan bunga, ada juga yang menyiramkan air kelapa muda di atas pusara atau petilasan, ada yang membakar kemenyan atau dupa yang dapat menyebarkan bau harum. Aroma harum dipercaya dapat menyenangkan leluhur. Selain dipercaya memberi kesenangan pada arwah leluhur, bunga, air, dan dupa atau kemenyan ini juga berfungsi sebagai sarana untuk meminta berkah. Karena itu, situs petilasan dipercayai memiliki kekuatan mistik yang dimitoskan secara turun temurun.

Mistik adalah upaya untuk mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan perantara memuja roh dan kekuatan lain yang dapat mendatangkan keselamatan hidup. Stange menyatakan bahwa Mistik merupakan fenomena psikis dan gaib yang mengacu pada kebatinan, spiritual dalam pengalaman religius, atau mengacu pada kepercayaan dalam aktivitas hidup, berkaitan dengan praktek-praktek yang berakar pada tradisi kearifan spiritual pribumi yang sudah tua usianya.

Kepercayaan merupakan paham yang secara keseluruhan dalam adat istiadat sehari-hari dari berbagai suku bangsa yang percaya dengan nenek moyang. Menurut Endraswara, kepercayaan sumbernya menuju kepada Tuhan Yang Maha Esa, adapun pelaku budaya itu yang berusaha untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Kepercayaan bahwa pengetahuan tentang hakikat Tuhan dengan melalui kesadaran spiritual yang dilakukan para pelaku ritual mistik untuk mendapatkan kemuliaan dari Tuhan.

Dari beberapa pendapat, mistik juga dapat diartikan sebagai cinta kepada Yang Mutlak, suatu upaya yang mencerminkan hasrat jiwa manusia yang ingin mengenal dan mendapatkan kesadaran langsung dari kebenaran mutlak. Mistik merupakan wacana budaya yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa. Istilah mistik dalam dunia Jawa pada dasarnya merujuk pada wacana budaya spiritual yang dianut oleh sebagian masyarakat Jawa. Mistik sebagai pengetahuan yang mempengaruhi pola pikir manusia pada akhirnya akan muncul dalam bentuk budaya. Mistik merupakan suatu yang universal (hampir dipastikan di negara manapun mempunyai keyakinan dalam bentuk mistik) dan seringkali merupakan suatu hal di luar kebiasaan manusia pada umumnya atau sebaliknya kemudian justru menjadi kebiasaan manusia. Bagi para pendukung mistik kejawen kebiasaan yang sudah ada sejak dahulu sampai sekarang masih dilaksanakan untuk memperoleh ketentraman batin.

Koentjaraningrat menegaskan Menurut pandangan hidup ilmu mistik, kehidupan manusia merupakan bagian dari alam semesta secara keseluruhan dan hanya merupakan bagian yang sangat kecil dari kehidupan semesta yang abadi. Kehidupan manusia itu diibaratkan *mampir ngombe* di dunia dalam rangka perjalanan panjang untuk mencapai tujuan akhir, yakni bersatu dengan Tuhan.

Seperti *Laku nenepi* adalah laku mistik atau jalan spiritual yang dikenal dengan *laku tarekat* dan *hakikat* untuk mencapai *makrifat* dengan hubungan langsung dengan Tuhan". *Laku nenepi* biasa disebut dengan *semedi* (berkontemplasi). *Semedi* memang melibatkan rasa yang dinamakan rasa sejati yang dapat dicapai melalui diam, menjernihkan pikiran, merenung atau mawas diri dan *suwung*. Langkah inilah yang disebut *semedi* sehingga mampu menemukan Tuhan di dalam hatinya.

Situs Petilasan bagi Islam Nusantara

Dalam Islam Nusantara, situs petilasan memiliki unsur yang penting melengkapi peninggalan-peninggalan Islam lainnya. Sebagai peninggalan fisik, petilasan dapat dikaji dengan ilmu arkeologi. Arkeologi

merupakan suatu ilmu yang mempelajari kebudayaan manusia melalui material artifak yang ditemukan berdasarkan peninggalan manusia di masa lampau. Kalau dulu, arkeologi didasarkan pada peninggalan fisik yang tertinggal dengan penggunaan metode secara teoritis dan filosofis. Sebagian besar, ilmu ini termasuk dalam hubungan manusia dan masih termasuk di dalam ilmu Antropologi. Bagian lain dari antropologi mendukung penemuan arkeologi seperti antropologi budaya, yang mempelajari tingkah laku, simbolis, dan dimensi material dari suatu budaya. Berdasarkan sudut pandang tersebut, Islam dapat dipahami dalam berbagai benda-benda peninggalan kebudayaannya. Betapa banyak peninggalan kebudayaan umat Islam hingga dalam perkembangannya sekarang, bisa dipelajari dengan berkaca kepada peristiwa-peristiwa masa lampau, sehingga segala kearifan masa lalu itu memungkinkan untuk dijadikan alternatif rujukan di dalam menjawab persoalan-persoalan masa kini. Di sinilah arti pentingnya peninggalan budaya (arkeologi) bagi umat Islam pada khususnya untuk dijadikan pendekatan dalam mempelajari agama.

Dengan demikian, studi arkeologi menjadi salah satu wahana pokok untuk menemukan peradaban yang mungkin telah terkubur selama berabad-abad. Untuk itu, arkeologi tidak bisa diartikan secara sempit hanya sebagai metode inventarisasi belaka. Studi arkeologi harus mengemban makna pokok, perumusan kebudayaan dan penulisan sejarah, seperti yang dikatakan ahli teori arkeologi Stuart Piggot, "seorang penggali arkeologi tidak menemukan benda, dia menemukan manusia". Hal ini berarti, suatu petilasan tidaklah hanya berupa benda saja, tapi sama saja menemukan leluhur kita beserta budayanya.

Di tengah berlarut-larutnya suasana gamang yang mengarah pada pertentangan sentimen kebangsaan, kesukuan, agama, dan ras, pendekatan arkeologi sangat relevan dikedepankan guna merekatkan semangat persatuan yang mulai memudar. Dengan menonjolkan kajian peninggalan budaya material peradaban manusia dari abad ke abad, arkeologi bisa membangkitkan kearifan (*wisdom*) untuk saling menghormati sesama manusia dan kembali ke alam, sehingga tercipta tatanan sosial yang harmoni.

Petilasan Sunan Kalijaga di Gresik.
Sumber : https://www.thearoengbinangproject.com/

Pendekatan arkeologi dalam studi keagamaan dalam penelitian terhadap bangunan maupun non-bangunan tidak bisa dilihat dari bentuk dan arsitekturnya semata, melainkan dari aspek fungsional, struktural, dan behavioral pada konteks masyarakat yang membuatnya. Salah satu aspek yang harus diperhatikan benar adalah masalah rutinitas kegiatan keagamaan masyarakatnya dalam menciptakan tradisi penghormatan atas suatu situs arkeologi (baca: petilasan).

Masjid pada dasarnya juga merupakan petilasan para penyebar Islam awal sangat penting dalam memahami suatu budaya masyarakat tertentu. Satu tokoh penyebar Islam biasanya mendirikan masjid di tempat yang pernah disinggahi dalam penyebaran Islam, seperti petilasan Sunan Kalijogo di Cirebon dan Gresik. Masjid-masjid kuno di Jawa dan di beberapa tempat di luar jawa, mempunyai atap bersusun atau bertingkat yang bentuknya menyerupai limas, piramida atau kerucut. Jumlah atapnya selalu ganjil, bentuk ini mengingatkan kita pada bentuk atap candi yang denahnya bujur sangkar dan selalu bersusun serta puncak stupa yang adakalanya berbentuk susunan payung-payung yang terbuka. Contohnya masjid Agung Cirebon misalnya mempunyai dua atap, sementara Masjid Agung Demak tiga, dan Masjid Agung Banten lima. Secara umum, bangunan masjid-masjid kuno melanjutkan tradisi bangunan pra-Islam, terutama Hindu-Budha, namun secara fungsional terdapat perbedaan yang jelas. Arah mihrab yang menuju kiblat, mimbar yang digunakan khatib dalam berkhotbah, dan menara tempat azan menunjukkan konsepsi ibadat Islam.

Selain petilasan, peninggalan Islam dapat juga kita temui dalam bentuk karya seni seperti seni ukir, seni pahat, seni pertunjukan, seni lukis, dan seni sastra. Seni ukir dan seni pahat ini dapat dijumpai pada masjid-masjid di Jepara. Seni pertunjukan berupa rebana dan tarian, misalnya tarian Seudati. Pada seni aksara, terdapat tulisan berupa huruf arab-melayu, yaitu tulisan arab yang tidak memakai tanda (harakat, biasa disebut arab gundul).

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Ani Rostiyati, dkk, Moertjipto. (1994/1995). *Fungsi Upacara Tradisional Bagi Masyarakat Pendukungnya Masa Kini* . Daerah Istimewa Yogyakarta: Proyek Pengkaijan dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendid.

Danandjaja, James. 1986. *Folklor Indonesia*. Cetakan ke- 2. Jakarta: Grafitipers.

Endraswara, 2003, *Metodologi Penenlitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

Koentjaraningrat, 1990, *Sejarah Teori Antropologi*. Jilid I.Jakarta: UI Press

Simuh, 1988, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati,* Jakarta : UI Press

Tilaar, H.A.R., 2002, *Pendidikan. Kebudayaan, dan Masyarakat Madani Indonesia; Strategi Reformasi Pendidikan Nasional*, Cet. III, Bandung: Remaja Rosdakarya

Pribumisasi Islam

Istilah 'Pribumisasi Islam' terdiri dari dua kata yaitu pribumisasi dan Islam. Pribumisasi merujuk pada upaya atau proses menyatu dengan karakter atau kultur masyarakat pribumi (asli) atau menjadi milik pribumi. Sedangkan Islam adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, berpedoman pada kitab suci Al-Qur'an dan diturunkan ke dunia melalui wahyu Allah swt.

Gagasan 'Pribumisasi Islam' dikemukakan pertama kali oleh Abdurrahman Wahid pada tahun 1980-an. Menurut Gus Dur, Pribumisasi Islam adalah rekonsiliasi antara budaya dan agama. Rekonsiliasi ini menuntut umat Islam memahami wahyu dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya.

Dari kenyataan historis dan konstruksi teoritis yang diungkapkan oleh Gus Dur, sesungguhnya konsep Pribumisasi Islam merupakan upaya Gus Dur dalam menggerakkan kajian keislaman sebagai sebuah penelitian kebudayaan. Kajian ini memperluas studi tentang Islam ke permasalahan kebudayaan secara luas, sehingga menemukan gambaran pergulatan pada tataran realitas, khususnya antara doktrin normatif ajaran agama dengan persepsi budaya masyarakat, di mana kaum muslim berusaha melerai ketegangan antara teks formal Islam dengan kenyataan kehidupan yang diusung oleh perubahan sosial.

Pada aspek ini, tawaran Pribumisasi Islam Gus Dur menyasar kajiannya pada kecenderungan mengenai ketegangan kultural antara agama dan kebudayaan. Agama merupakan jaringan aturan yang tetap, sedangkan kebudayaan merupakan jaringan makna yang selalu mengalami perubahan. Menurut Gus Dur, agama (Islam) bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Karena bersifat normatif, ia cenderung permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia. Oleh sebab itu, ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah. Perbedaan inilah yang menjadi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk kebudayaan.

Pada ranah kultural inilah Gus Dur menemukan penyebab proses Arabisasi dalam krisis identitas yang dialami oleh sebagian muslim. Hal itu berangkat dari ketercerabutan sebagian umat atas akar kebudayaan masyarakat yang melingkupinya. Artinya, sebagian muslim yang tetap memaksakan Islam universal ala Arab sesungguhnya tengah mengalami ketidakmampuan pembacaan atas identitasnya ketika dihadapkan pada realitas kebudayaan masyarakat yang ternyata tidak sesuai dengan tipe ideal Islam. Dari sinilah muncul kegairahan untuk mempersoalkan manisfestasi simbolik Islam, sehingga identitas Islam harus ditampilkan secara visual.

Dalam perkembangannya, krisis ini telah membuahkan kesalahan penetapan skala prioritas dalam dakwah Islam. Menurut Gus Dur, kesalahan tersebut mengacu pada belum terjadinya kesepakatan mengenai tujuan utama atau pandangan hidup (*Weltanschauung*) Islam, sehingga umat Islam terjebak pada penetapan agenda pinggiran (*periferal*) dan melupakan agenda utama pengembangan masyarakat Islam secara kultural yang dapat diwujudkan dengan paradigma Islam sebagai etika sosial

di tengah normatifitas dan legalitas formalnya secara *nash*.

Dari dinamika ini, lahir quasi *Weltanschauung* (*syibh nadhariyyah 'anil hayah*) yang menjelma ideologi semu, misalnya gerakan Islam sebagai alternatif. Gerakan yang oleh Gus Dur dihubungkan dengan tokoh seperti Abul A'la al-Maududi ini terjebak pada utopia sloganistik nan simbolistik tanpa menurunkan idealismenya pada tataran operasional pemberdayaan umat, sehingga akhir dari gerakan itu hanya pemberian kekuasaan absolut sebagian pemimpin politik sebagai otoritas tertinggi kuasa keagamaan.

Dengan konsep pribumisasinya, Gus Dur berupaya mewujudkan metodologi keilmuan agama yang mampu menjembatani antara ajaran agama yang absolut, universal, dan permanen dengan kebutuhan kebudayaan yang selalu mengalami perubahan, bersifat lokal dan relatif.

Gagasan 'Pribumisasi Islam' pada dasarnya merujuk pada gagasan tentang dialektika norma ajaran Islam dengan kebudayaan yang diciptakan oleh manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Proses dialog ini terjadi sebagai upaya menegasikan gagasan pemurnian Islam atau proses menyamakan keberagamaan suatu masyarakat dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan, bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.

Pada titik ini, pribumisasi Islam memberikan solusi bagi ketegangan antara normativisme agama dengan relativisme budaya yang sebenarnya tidak mungkin dihindari karena sifatnya yang tumpang tindih. Seperti yang dijelaskan Gus Dur sendiri, bahwa model hubungan antara Islam dan budaya bersifat tumpang tindih karena mempunyai independensi masing-masing.

Secara ekstern, pribumisasi Islam mempunyai 'musuh diskursif' luar, yakni Arabisasi yang menyebabkan Gus Dur melahirkan konsep pribumisasi Islam tersebut. Namun demikian, proses perlawanan diskursif ini menuai resistensi yang makin kuat dari kelompok Islam yang sudah terpola dengan simbolisasi budaya Arab. Bahkan mereka semakin merajalela dengan menuduh sesat, bid'ah dan kafir atas ibadah-ibadah yang dipadu dengan tradisi dan budaya lokal. Padahal itulah penerjemahan dari proses pribumisasi Islam yang dimaksud Gus Dur. Artinya, simbol pribumisasi Islam secara semiotik mendapat perlawanan balik secara radikal-simbolik oleh mereka yang mengusung lokalitas Arab dan menggerakkan Islam secara simbolik bukan substantif.

Intinya, pribumisasi Islam dalam pemikiran Gus Dur memuat dua hal. *Pertama,* pribumisasi Islam adalah kontekstualisasi Islam. Di dalam poin pertama ini, terdapat dua pemahaman, yaitu: 1) akomodasi adat oleh fikih (*al-'adah muhakkamah*). Misal, akomodasi hukum waris Islam atas adat waris lokal seperti *adat perpantangan* (Banjarmasin) dan *gono-gini* (Yogyakarta-Solo). 2) pengembangan aplikasi *nash*. Misal, setelah lahir emansipasi wanita (modern), dibutuhkan cara pandang keadilan menurut keadilan suami, menjadi keadilan menurut istri dalam kasus poligami. Kasus ini merujuk pada QS. Al-Nisa' (4) ayat 3. Dengan adanya perubahan cara pandang atas keadilan, maka istri mendapat keadilan dengan cara tidak dipoligami tanpa harus mengganti *nash* al-Qur'an itu sendiri.

Kedua, pribumisasi Islam sebagai penempaan Islam dalam kerangka budaya. Poin inilah yang melahirkan manifestasi (bentuk) Islam dalam kultur lokal. Contoh, atap Masjid Demak yang menggunakan atap 'Meru' (Hindu-Buddha), bukan menggunakan kubah yang memang lokalitas Arab. Demikianlah Gus Dur berusaha menjadikan pribumisasi Islam menjadi pandangan hidup (*Weltanschauung*) Islam tanpa harus tercerabutnya tradisi dan budaya lokal nusantara.

Dalam pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran normatif yang bersumber dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, sehingga tidak ada lagi pemurnian Islam

atau proses menyamakan dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah.

Baso menegaskan bahwa pribumisasi berbeda dengan istilah-istilah akulturasi, konvergensi, inkulturasi, kontekstualisasi, yang lebih berupa penyesuaian diri yang sifatnya pasif, tunggal, searah dan monolitik. Pribumisasi merupakan proses timbal-balik yang produktif dan kreatif yang melibatkan subyek-subyek yang aktif melakukan akomodasi, dialog, negosiasi maupun resistensi. Pribumisasi merupakan arena kontestasi, tempat dipertarungkannya makna dan digugatnya ideologi dominan. Dalam konvergensi, akulturasi atau inkulturasi, yang dominan adalah bagaimana unsur luar menyesuaikan diri dengan kebudayaan lokal. Sedangkan dalam konteks pribumisasi persoalannya terletak pada bagaimana subyek yang berbicara itu menyesuaikan, menyiasati dan memaknai unsur-unsur luar.

Pribumisasi muncul ke permukaan akibat adanya desakan-desakan energi yang kuat untuk menyuarakan kalangan yang selama ini terpinggirkan, tidak mendapat ruang dan dibungkam suaranya, kaum marjinal. Melalui upaya pribumisasi, masyarakat dapat mencipta dan menghayati kebudayaannya. Dalam konteks Islam, pribumisasi dapat mengambil bentuk siasat-siasat untuk membuka ruang kemungkinan-kemungkinan dalam ber Islam dengan mengapresiasi kreatifitas kultur lokal. Narasi ini menggugat model (ber)agama "murni" dan berpolitik yang dikonstruk oleh kaum puritan, modernis dan lembaga-lembaga resmi agama maupun negara.

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Arif, Syaiful, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan,* Yogyakarta: Arruz, 2013.
Baso, Ahmad, *Plesetan Lokalitas:Politik Pribumisasi Islam,* Jakarta: Desantara, 2000.
Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan,* Jakarta: Desantara, 2000.

Primbon

Primbon adalah tulisan yang memuat hal-hal yang berkaitan dengan salah satu bentuk sistem religi dalam budaya Jawa. Primbon tidak hanya berisi ramalan (perhitungan hari baik, hari nahas, dan sebagainya), tetapi juga menghimpun berbagai pengetahuan kejawaan, rumus ilmu gaib (rajah, mantra, doa, tafsir mimpi), sistem bilangan yang pelik untuk menghitung hari mujur untuk mengadakan selamatan, mendirikan rumah, memulai perjalanan dan mengurus segala macam kegiatan yang penting, baik bagi perorangan maupun masyarakat. Ia juga membahas perhitungan untuk mengetahui nasib dan watak pribadi seseorang berdasarkan hari kelahiran, nama dan ciri-ciri fisik.

Secara etomologis, primbon berasal dari kata dasar *"imbu"* yang berarti "memeram buah agar matang", dan kemudian mendapat imbuhan *pari-* dan akhiran *-an* sehingga terbentuk kata primbon. Secara umum, primbon adalah buku yang menyimpan pengetahuan tentang berbagai hal. Primbon juga dipahami sebagian sarjana berasal dari bahasa Jawa *"bon"* (*"mbon"* atau *"mpon"*). *"Bon"* memiliki arti "induk", lalu kata tersebut mendapat awalan *"pri-"* (peri-) yang berfungsi meluaskan kata dasar. Jadi, buku primbon dapat diartikan sebagai induk dari kumpulan-kumpulan catatan pemikiran orang Jawa atau induk ilmu pengetahuan.

Parimbon, perimbon atau primbon juga bermakna sesuatu yang disimpan atau tempat simpan menyimpan, dalam hal ini berupa kitab atau buku.

Capt. RP. Suyono berpendapat bahwa primbon adalah petangan yang dipakai oleh orang Islam. Yang dimaksud petangan disini adalah keyakinan mengenai hubungan antara manusia dan roh-roh halus. Sehingga primbon pada level tertentu menjadi media yang mengantarkan manusia pada ikhtiar untuk mengetahui penampakan Yang Maha Kuasa secara tidak langsung.

Pada umumnya, primbon bersifat anonim. Kalaupun ada nama yang disebutkan, sebagian besar primbon hanya disebut penyusunnya saja. Kecuali seri Betaljemur Adammakna yang ditulis oleh pangeran Harya Tjakraningrat dari Kesultanan Yogyakarta.

Menurut Simuh, primbon merupakan tulisan (kesusasteraan) yang isinya mencerminkan perpaduan Islam dan budaya lokal, yakni Jawa.

Sejarah Perkembangan

Sejak kedatangan Islam, kepustakaan Jawa mendapatkan pengaruh yang cukup signifikan melalui kepustakaan berbahasa Arab maupun Melayu. Ada dua kepustakaan yang beredar di kalangan masyarakat Jawa, yaitu kepustakaan yang digunakan kalangan santri dan kepustakaan yang merupakan perpaduan unsur Islam dan budaya Jawa.

Berdirinya kerajaan Islam Mataram membuat kepustakaan Islam Kejawen tumbuh subur. Hal ini terjadi tidak hanya karena kecenderungan budaya Jawa yang sinkretis, tetapi juga peran para sultan Jawa Muslim yang menaruh perhatian besar terhadap fusi agama dan budaya. Dua Sultan Jawa yang berperan mendamaikan Islam dan Jawa adalah Panembahan Seda Krapyak (1601-1613) dan Sultan Agung (1613-1645). Sultan yang pertama mendorong kemunculan

berbagai serat atau suluk yang berisi mistik Jawa dan Islam, sementara Sultan yang kedua menciptakan kalender Jawa Islam yang merupakan perpaduan tahun Saka dan Hijriah.

Buku primbon yang tergolong awal muncul adalah Primbon Jawa Abad Enam Belas (*Een Javanse Primbon Uit De Zestiende Eeuw*) yang berbentuk manuskrip tulis tangan, sezaman dengan Buku Sunan Bonang.

Pada mulanya, primbon berisi catatan pribadi yang diwariskan secara turun menurun. Penyebaran secara luas dilakukan baru pada abad ke 20. Primbon cetakan paling awal yang berisi 36 halaman terbit pada tahun 1906 oleh De Bliksem. Saat itu, kontennya belum disusun secara sistematis. Primbon yang lebih sistematis mucul pada tahun 1930an. Ia tidak hanya berisi catatan keluarga, tetapi diperluas mencakup petunjuk praktis kehidupan. Salah satunya adalah Kitab Adammakna yang terdiri atas beberapa seri dalam bahasa Jawa dan Bahasa Indonesia.

Macam-macam Primbon

Berbagai macam primbon banyak direproduksi oleh Pangeran Tjakraningrat atau Patih Danuredjo VI sekitar abad ke 19 M melalui upaya penyaduran, penulisan dan penyalinan naskah. Kitab-kitab yang dihasilkan antara lain: (1) Kitab Primbon Bektijamal Adammakna, (2) Kitab Adammakna, (3) Kitab Primbon Betaljemur, (4) Kitab Primbon Lukmanakim Adammakna, (5) Kitab Primbon Atassadhur Adammakna, (6) Kitab Primbon Bektijamal Adammakna Ayah Betaljemur (7), Kitab Primbon Shadhatsahthir Adammakna, (8) Kitab Primbon Qoamarrulsyamsi Adammakna, (9) Kitab Primbon Naklassanjir Adammakna, (10) Kitab Primbon Quraysin Adammakna, (11) Kitab Primbon Ajimantrawara Yogabrata Yogamantra, (12) Kitab Primbon Kunci Betaljemur dan (13) Primbon Betaljemur Adammakna.

Dari berbagai macam primbon yang ada, kesusasteraan Jawa ini paling sedikitnya mengandung 11 topik yang meliputi: pranata mangsa (kalender musim), petungan (perhitungan hari berbasis numerik), pawukon (perhitungan wuku), pengobatan (terapi tradisional), wirid (pesan, sugesti atau larang bersifat mistik), aji-aji (mantera magis), kidung (syair nasihat dan kata bijak), ramalan/jangka (prediksi masa depan), tata cara slametan (tata cara ritual Jawa), donga atau mantera (bacaan-bacaan dari Al-Qur'an) dan ngalamat atau sasmita gaib (pertanda atau isyarat gaib).

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Samidi, "Tuhan, Manusia, dan Alam: Analisis Kitab Primbon Atassadhur Adammakna" dalam *Jurnal Shahih*, Vol. 1, Nomor 1, Januari-Juni 2016.

Simuh, 1988, *Mistik Islam Kejawen R.Ng. Ronggowarsito*, Jakarta: UI Press.

___________, 2000, *Sufisme Jawa,* Yogyakarta: Bentang Budaya.

Suseno, Frans Magniz, 1985, *Etika Jawa Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijaksanaan Orang Jawa,* Jakarta: Gramedia.

Pupuh

Bagian dari suatu karangan atau karya sastra, yang sering disamakan dengan bab. Pupuh biasanya dikaitkan dengan salah satu metrum, sebab dalam sastra Jawa kuno penulisan sastra selalu menggunakan bentuk puisi. Pengertian pupuh tersebut biasa dikenal di sastra Jawa, sedangkan dalam sastra Sunda mempunyai beberapa arti, antara lain disamakan dengan bait dalam karawitan Sunda, disamakan dengan lagu, dan tembang.Contoh dalam sastra Sunda, pupuh Kinanti sama dengan lagu Kinanti atau tembang Kinanti. Istilah pupuh sering dikenal di daerah pulau Jawa, baik Jawa Barat (termasuk Sunda), Jawa Tengah, dan Jawa Timur (termasuk Madura). Istilah pupuh ini ada beberapa kesamaan dan perbedaan dalam sastra Jawa dan Sunda.

Konteks Pupuh

Dalam kesustreraan Sunda dan Jawa, pupuh disamakan dengan tembang, yaitu bentuk-bentuk puisi, dalam setiap baitnya mempunyai jumlah baris tertentu. Orang yang menyanyikan pupuh disebut juru tembang atau juru mamaos. Istilah pupuh bagi sastra Sunda sama dengan bait, lagu, dan tembang. Bahkan, karya sastra yang dilagukan dapat pula disebut sebagai pupuh dalam sastra Sunda. Berbeda dengan sastra Jawa, pupuh disamakan dengan bab dalam suatu karangan karya sastra. Apa yang disebut sastra Sunda sebagai pupuh tersebut dalam sastra Jawa lebih dekat dengan sekar Macapat.

Kumpulan lagu-lagu pupuh sunda mangkoko.
Sumber : ttps://pemulungbukubekas.blogspot.co.id

Pupuh dalam Sastra Sunda dan Jawa

Perbedaan yang terlihat jelas, pupuh dalam sastra Jawa itu bagian dari dari suatu karangan atau karya sastra, yang dapat disamakan juga dengan bab. Pupuh biasanya dikaitkan dengan salah satu metrum. Setiap satu pupuh dalam macapat hanya digunakan satu jenis pola persajakan. Bahkan, kadang-kadang terjadi kerancuan pengertian antara pupuh dan nama pola persajakan (Saputra, 1992: 8 dan 19).

Kesamaan pupuh dalam sastra Sunda sesungguhnya bisa dimaklumi, karena menurut para ahli, pupuh itu asalnya dari Jawa. Pembagian pupuh baik dalam sastra Jawa, terbagi menjadi empat; sekar kawi (Kakawin), sekar agung, sekar tengahan dan sekar alit. Adapun dalam sastra Sunda, sebagian membaginya dalam dua kategori; sekar *ageung* dan sekar alit. Termasuk dalam sekar Ageung jumlahnya ada 4 (empat); Kinanti, Sinom, Asmarandana, dan Dangdanggula. Adapun sekar alit, jumlahnya 13, yaitu Balabak, Durma, Gambuh, Gurisa,

Jurudemung, Ladrang, Lambang, Megatruh (Magatru), Maskumambang, Wijil (Mijil), Pangkur, dan Pucung. (Suryani, 2011: 69). Perbedaan dengan pupuh dalam sastra Jawa, jumlahnya 15 (lima belas), yang berbeda itu Ladrang dan Lambang.

Sekilas Sejarah Pupuh dan Contohnya

Istilah pupuh berkembang di Sunda sekitar abad ke-17. Sementara di Jawa, jika mengacu pada Macapat asli atau kidung, diperkirakan pada tahun 1541 (abad ke-16). Pada masa itu adalah tahun-tahun kehidupan para wali songo. Terdapat beberapa naskah kuno yang menjelaskan tentang wali songo tersebut. Salah satunya naskah *Sajarah Lampahing Para Wali Kabeh*, 12 Juni 1897. Disebutkan berikut ini, sekaligus sebagai contoh dari pupuh-pupuh yang disebutkan di atas.

Pupuh 1 Dangdanggula

Dangdanggula bubukaning tulis
Dangdanggula pembuka tulisan
Nu dianggit carita sajarah
Yang digubah cerita sejarah
lampahing wali kabeh
Perjalanan para wali
asalna anu di turun
Asal yang dikutip
basa Jawa tapi ku abdi
Berbahasa Jawa, tapi oleh saya
diganti basa Sunda
Diganti dengan bahasa Sunda
pamarih nu kadangu
Harapan bagi pendengar
siteri pameget sadaya
Lelaki perempuan semuanya
malah mandar aya mangfaat ka diri
Mudah-mudahan bermanfaat bagi diri
dunya rawuh aherat
Di dunia dan akhirat

Pupuh 2 Kinanti
Rarasantang nu dicatur
diceritakan Rarasantang
Niat ngalolos ti peuting
berniat minggat malam hari
Harita emban talibra
saat itu emban tidur nyenyak
Dikira eta babari
dikiranya mudah
Kaluar ti jero pura
keluar dari dalam pura
Henteu aya nu ningali
tidak ada yang melihat

Pupuh 3 Asmarandana

Pandita buda geus lami
pandita Buddha sudah lama
Di gunung singkep keur tapa
bertapa di gunung Singkep
Tapi tacan aya keneh
tetapi belum ada juga
Eta the elmu sareat
yang disebut ilmu syareat
Kawantu pandita Buda
maklum Pandita Buddha
Sujudna ka dewa agung
bersujudnya kepada dewa
Henteu aya tingal dua
tidak memiliki pikiran lain

Pupuh 4 Megatru

Enggeus sidik Raden ningali ka luhur
Raden melihat ke atas jelas
Taya antarana deui
Tidak ada batas antara
Eunteupna di luhur kayu
hinggap di atas kayu
Pateep rapet tur pipit
rapat berhimpitan burung pipit
Dahan kabeh menol bango
cabang melengkung dengan bangau

Pupuh 5 Pucung

Syeh Nurjati eukeur prihatin kalangkung
Syekh Nurjati sdg prihatin sekali
Taya lian tingal
tidak melihat yang lain
Ngan nyipta salira dewek
hanya memikirkan diri sendiri

Anak-anak Sunda sedang bernyanyi pupuh.
Sumber : http://www.wacana.co/2015/09/pupuh-sunda/

Syeh Nur Bayan sidik eta geus uninga
Syeh Nur Bayan pasti tahu

Pupuh 6 Mijil

Kira-kira sarebu jeungkal pasagi
kira-kira seribu jengkal persegi
Kitu cek cerios
begitulah menurut cerita
Enggeus nyieun pager di dinya the
sudah membuat pagar di situ
Kandang jaga kitu deui
begitu juga pos jaga
Sarta nyieun bumi
dan membangun rumah bagus
di kanoman alus
di kanoman

Pupuh 7 Sinom

Tapi eta garwana mah
sedang isterinya
Ka Mekah the henteu ngiring
tidak ikut ke Mekah
Ngantos bae di nagara
menunggu di negerinya
Kocapkeun nu angkat deui
dikisahkan orang yang bepergian
Di jalanna teu kawarti
tidak diberitakan di jalannya
Enggalna eta geus cunduk
ringkas cerita sudah tiba
Enggeus datang ka Judah
sudah sampai di Jedah
Sarta lajeng ka nagari
lalu menuju ke negeri
Enggeus dongkap eta ka Negara Mekah
sudah tiba di Mekah

Kontekstualisasi Pupuh

Tembang, lagu, puisi, atau seirama dengan hal-hal itu yang dapat menjelaskan kelangsungan dari istilah pupuh saat ini. Dalam beberapa literatur mutakhir, sejalan dengan perkembangan ilmu pernaskahan di perguruan tinggi, tampaknya pupuh-pupuh semacam itu akan tetap lestari. Apalagi, di koran daerah (lokal) juga disediakan lembar khusus untuk kelangsungan seni budaya semacam pupuh ini. Dengan demikian kontekstualisasi pupuh dapat dilakukan. Di antara beberapa contoh dari Elis Suryani (2011), sebagai berikut:

Pupuh Balakbak
Aya monyet tingguntayang dina tangkal nerekel

Jalu bikang jeung anakna sukan-sukan rarecet
Tingcalekroh-tingcalekroh ngakanan mangga
Nu asak teu repeh

Pupuh Durma
Di mamana panjajah pada marudah
Lantaran dikiritik
Ku ahli nagara
Yen eta lampah jahat
Tatapi kalah muriding
Ambek-ambekan
Dasar nu buta tuli

Pupuh Gambuh
Tuh itu beurit lintuh
Mani rendey anakna sapuluh
Arilikan gambarna masing taliti
Anakna kabeh ngariung
Saregep hormat ka kolot

Pupuh Gurisa
Ku Hyang geura laksana
Tuh ka nu kempot pipina
Jeun teuing lega tarangna
Kacipta the ku hipuna
Deungdeuleueun ku kembuna
Malah omong tatanggana
Majar teh ngaheungheum gula
Jeun teuing da kuring suka

Pupuh Jurudemung
Ya Allah tobat pangeran
Duh gusti nu Maha Agung
Ampun diri abdi
Rumaos jalmi sarakah
Kaduhung saageung gunung

Pupuh Landrang
Coba teguh masung telek telik
Eta gambar (eta gambar)
Sugan naon reujeng di mana ayana

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

Sapurtra, Karsono H. *Pengantar Serat Macapat*. Depok: FSUI, 1992
Suryani NS, Elis, *Calakan, Aksara, Basa, Sastra, Katut Budaya Sunda*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2011
Yunardi, H.E. Badri. *Sajarah Lampahing Para Wali Kabeh*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2009

Rahmatan Lil 'Âlamîn

Klausul *rah̲matan lil 'âlamîn* terdiri dari tiga kata yaitu *rahmah*, huruf *jar; lâm* dan *al-'âlamîn*. Kara *rah̲matan* berasal dari *rah̲ima-yarh̲amu-rah̲mah* yang secara etimologi berarti *ar-ra'fah* (kasihsayang), *ar-riqqah* (halus) dan *at-ta'atthuf* (lembut). Huruf *lâm* berfungsi sebagai kata penyambung yang mengandung kemungkinan dua makna yaitu *li at-tamlîk* (menunjukkan makna kepemilikan [agar/untuk]) dan *li at-ta'lîl wa as-sababîyah* (alasan/sebab [karena]). Sementara *al-âlamîn* adalah bentuk plural dari *al-'âlam* yang berarti semesta, makrokosmos atau semua hal selain Allah Swt (makhluk-Nya), (Ibn Manzhur, 2000).

Terma *rahmatan lil alamin* kemudian berkembang menjadi sebuah istilah yang kerap dipakai untuk menyebut universalitas ajaran Islam yang dibawa baginda Muhammad Saw. Padahal secara tekstual terma tersebut sejatinya diambil dari firman Allah Swt:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

"Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." (QS. Al-Anbiyâ' : 107)

Di antara tujuan utama pengutusan Nabi Muhammad Saw ke muka bumi adalah untuk membawa rahmat, menyebarkan ajaran kasih sayang, kelembutan dan kesejahteraan bagi segenap penghuni alam. Memang terjadi perbedaan di kalangan mufasir mengenai makna *rah̲matan li al-'âlamîn*. Ada yang mengatakan rahmat itu diperuntukkan bagi seluruh makhluk Allah Swt, baik dari jenis manusia, jin, hewan, tumbuhan dan lainnya, baik yang beriman atau kufur. Ada juga yang memahami rahmat itu hanya berlaku bagi orang-orang yang beriman kepada Rasulullah, membenarkannya dan menaatinya saja. Kendati demikian, mayoritas ulama menguatkan pendapat pertama. Karena itulah, diksi yang digunakan Al-Qur'an adalah *al-'âlamîn* bukan *al-mu'minîn*. Artinya rahmat dan kasih sayang itu berlaku dan diberikan kepada seluruh makhluk Tuhan. Ibnu Abbas, Ibnu Jarir ath-Thabari, Ali ash-Shabuni termasuk ulama yang memilih pendapat pertama.

Dengan demikian Islam adalah agama *rahmatan lil 'alamin*. Artinya Islam merupakan agama yang membawa rahmat dan kesejahteraan bagi seluruh alam semesta, termasuk hewan, tumbuhan dan jin, apalagi manusia. Karena itulah baginda Nabi Saw melarang umatnya berlaku semena-mena terhadap makhluk, sebagaimana sabdanya:

ما مِن إنسان قتل عصفورًا فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عزّ وجلّ عنها. قيل: يا رسول الله، وما حقّها؟ قال: يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها يرمي بها. (رواه النسائي)

"Tak seorangpun yang dengan sewenang-wenang membunuh burung pipit, atau hewan lain yang lebih kecil darinya, kecuali Allah akan meminta pertanggungjawaban kepadanya. Dikatakan: Lalu apa haknya burung itu ya Rasul?, Rasul menjawab: disembelih lalu dimakan, maka jangan diputus lehernya dengan cara dilemparkan." (HR. an-Nasâ'i)

Hadis di atas menjadi salah satu bukti kuat bahwa Islam adalah agama kasih sayang dan rahmat bagi semesta. Jangankan berbuat zhalim kepada manusia, kepada hewan seperti burung pipit atau bahkan yang lebih kecil saja tidak diizinkan. Itulah ajaran rahmat dan kasih

sayang Islam yang secara teknik-operasional dicontohkan oleh baginda Rasul dalam segenap perjalanan hidupnya, sehingga tidak berlebihan bila beliau pernah mengatakan:

إنّما أنا رحمة مُهداة. (رواه البيهقي عن أبي هريرة)

"Sesungguhnya aku adalah rahmat yang dihadiahkan (oleh Allah)." (HR. al-Baihaqi)

Rahmatan lil alamin ini juga menjadi karakter dakwah baginda Nabi Saw, sehingga ketika salah seorang sahabat mengusulkan agar beliau melaknat kaum kafir Qurays, baginda justru bersabda:

لم أُبعث لَعّانًا إنما بُعثتُ رحمةً. (رواه عبد بن حميد عن عكرمة)

"Aku diutus bukanlah sebagai pelaknat (tukang kutuk), tetapi aku diutus sebagai pembawa rahmat." (HR. 'Abd bin Humaid)

Ajaran yang mulia ini kemudian dilanjutkan oleh sahabat dan terus ditularkan kepada tabi'in dan para generasi setelahnya hingga sampai kepada umat Islam sekarang.

Dalam konteks Indonesia, ajaran Islam rahmatan lil 'alamin yang dicontohkan oleh baginda Rasul di atas kemudian diejawantahkan dalam semua lini kehidupan masyarakat Muslim. Dalam konteks dakwah misalnya, bangsa Indonesia diakui dunia secara aklamatif sebagai bangsa yang berhasil menyeberkan Islam secara damai dan santun. Santun dan damai dalam berdakwah itu tentu tidak terlepas dari kadalaman ilmu dan samudera kearifan para pendakwahnya.

Sebut saja misalnya wali sanga, sembilan pendakwah awal di pulau Jawa, dalam menjalan dakwah, mereka selalu mengedepankan dialog dan kompromi daripada konfrontasi. Kendatipun terpaksa melakukan jalan konfrontasi, maka cara yang dilakukannya pun tetap mengedepankan rasa persahabatan dan persaudaraan dalam bingkai kebangsaan ataupun kemanusiaan. Secara praksis, metode dakwah yang dikembangkan selalu mengawinkan antara kearifan lokal dengan maqashid syari'ah agama Islam. Menyikapi sebuah persoalan tidak dipandang secara hitam putih, tapi selalu diambil *wajhul* hikmahnya. Dengan demikian, dakwah Islam di Indonesia, khususnya di Jawa, berjalan cukup damai dan ramah lingkungan.

Dalam konteks negara bangsa, umat Islam Indonesia berhasil mengambil jalan tengah antara sistem demokrasi dan sistem Islam dengan menjadikan Pancasila sebagai dasar sekaligus falsafah hidup berbangsa dan bernegara. Pilihan Pancasila sebagai dasar dan falsafah hidup merujuk antara lain kepada Piagam Madinah yang dijadikan sebagai dasar "negara" Madinah oleh Rasulullah Saw. Artinya, secara teologis, Pancasila menemukan pijakan hukum yang sangat kuat dari praktek kenegaraan yang praktekkan Nabi Saw. Selain memiliki akar keagamaan yang cukup kuat, Pancasila juga merupakan jalan tengah untuk mendamaikan warga bangsa Indonesia di tegah pluralitas dan hiterogenitas bangsa. Kemampuan mendialogkan agama dengan realitas kebangsaan adalah bagian dari pengejawantahan konsep Islam *rahmatan lil 'alamin*.

Dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, muslim Indonesia juga dikenal sebagai muslim yang ramah dan santun. Keramahan dan kesantunan muslim Indonesia ini terbentuk selain karena faktor alam tropisnya, juga karena faktor doktrin keagamaan yang selalu mengedepankan hikmah dan rahmah. Doktrim keagamaan yang demikian itu muncul melalui konsep ortodoksi Islam yang dalam bidang teologis mengikuti Imam Asy'ari dan Maturidi, dalam bidang fikih memilih empat madzhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) dan dalam bidang tasawuf berafiliasi kepada Imam al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi.

Tokoh-tokoh di atas adalah representasi dari Islam moderat yang selalu menawarkan jalan tengah sebagai resolusi konflik atas berbagai persoalan kehidupan umat. Praktek keagamaan berdasarkan rumusan para imam di atas, kemudian melahirkan prinsip sekaligus sikap keagamaan yang *tawassuth* (moderat), *tawâzun* (seimbang), *i'tidal* (adil) dan *tasâmuh* (toleran). Dengan menerapkan prinsip-prinsip tersebut, umat Islam Indonesia dapat

menampilkan sekaligus mengaktualisasikan ajaran Islam *rahmatan lil 'alamin*.

Di era modern ini, Ormas Islam yang paling getol menkampanyekan konsep Islam *rahmatan lil 'alamin* adalah Nahdlatul Ulama (NU). Tercatat sejak periode kepemimpinan KH. Hasyim Muzadi hingga saat ini (periode kepemimpinan KH. Said Aqiel Siraj), NU terus menggaungkan ajaran tersebut ke segenap penjuru Nusantara bahkan dunia.

Secara konsepsional, selain mengajarakan empat prinsip tersebut di atas, NU juga mengembangkan konsep ikatan sosial melalui konsep trilogi *ukhuwah* (tiga konsep persaudaraan), yakni ukhuwah *islamiyah* (sesama Islam), *basyariyah* (sesama manusia) dan *wathaniyah* (sesama warga negara). Bahkan belakangan ada yang menambah satu bentuk ukhuwah lain yaitu ukhuwah *khalqiyah* (persaudaraan sesama makhluk). Tawaran konsep tersebut tentu dalam rangka untuk menjaga keberlangsungan kehidupan yang *rahmatan lil 'alamin* (damai dan harmonis) di bawah payung Islam dan kebangsaan.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan

Asy'ari, Hadratus Syekh Hasyim. *Risalah Ahlis-Sunnah wal Jama'ah: fi Haditsil Mawta wa Asyrathi Sa'ah wa Bayan Mafhumis Sunnah wal Bid'ah,* (Jombang: al-Maktabah al-Masruriyah Tebuireng, tt.).

Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal,* (Jakarta: Erlangga, 2006).

Ibnu Manzhûr. *Lisân al-'Arab*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991).

Imarah, Muhammad. *Karakteristik Metode Islam*, (Jakarta 1994).

Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2008)

al-Qardhawy, Yusuf. *Pengantar Kajian Islam*, terj. (Jakarta Timur, Pustaka Al-Kautsar 2002).

al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshârî. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân.* (Kairo: Maktabah al-Manar, 2000).

ath-Thahhan, Musthafa Muhammad. *Pribadi Muslim Tangguh*, terj. (Jakarta Timur, Pustaka Al-Kautsar 2000).

Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

Rajaban

Banyak sekali tradisi yang diwariskan leluhur Jawa secara turun-temurun. Semua tradisi tersebut tidak bisa lepas dari *laku* (tata cara) dan *petung* (perhitungan) yang rinci. Berbagai macam ritual, prosesi ataupun upacara tradisional Jawa ini bertujuan agar mendapatkan keselamatan dan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat (Bayuadhy, 2015: 5). Di dalam masyarakat Jawa khususnya, banyak jenis tradisi kenduri atau slametan yang masih dilaksanakan sampai sekarang. Tradisi tersebut bermacam-macam seperti tradisi yang berhubungan dengan kehamilan, kelahiran, pernikahan dan kematian serta tradisi yang berhubungan dengan penanggalan. Dalam hubungannya dengan penanggalan, masyarakat Jawa melaksanakan tradisi kenduri yang telah dilaksanakan secara turun-temurun sebagaimana pada tanggal 27 Rajab yang dikenal dengan tradisi *rajaban* atau *rejeban*.

Rajaban atau orang Jawa menyebutnya dengan istilah *rejeban* yakni perayaan Isra' Mi'raj, perjalanan Nabi menghadap Tuhan dalam satu malam (Geertz, 1983: 105). Hampir setiap daerah memiliki tradisi yang mungkin berbeda istilah atau cara perayaannya. Secara bahasa, kata Rajab (رجب), diambil dari kata tarjiib (ترجيب), secara bahasa bermakna mengagungkan (تعظيم). Diungkapkan dalam kalimat *rajabtu as-sya'ia* (رجبت الشيئ), bermakna aku mengagungkannya (Al-Azhari, 1964: 39). Rajab bisa bermakna *al-ashab*, yang berarti dituangkan. Secara filosofis, pengertian harfiyah ini menurut al-Ghazali sejalan dengan keutamaan Rajab, dimana pada bulan tersebut Allah menuangkan rahmat-Nya atas orang-orang yang bertaubat (Al-Ghazali, t.t, 255).

Para Ulama terdahulu telah banyak mewariskan amalan-amalan besar yang biasa mereka kerjakan di bulan Rajab. Hal tersebut merupakan manifestasi atas pengagungan terhadap bulan Rajab. Beragam amal kebaikan yang mereka lakukan memberikan satu pelajaran penting kepada kita, bahwa bulan yang mulia harus diisi dengan tindakan-tindakan yang mulia. Imam al-Ghazali dalam kitab *Mukasyafatul Qulub,* menceritakan sebuah hikayat yang berkaitan dengan keutamaan Bulan Rajab tersebut. Konon, tersebutlah seorang wanita di Baitul Maqdis Yerussalem, senantiasa membaca surat al-Ikhlas sebanyak dua belas ribu kali setiap harinya di bulan Rajab. Dan setiap bulan itu, dia terbiasa memakai pakaian yang terbuat dari wol. Hingga suatu ketika, wanita tadi jatuh sakit. Dan dalam sakitnya itu, dia berwasiat kepada sang anak agar jika meninggal, maka dia harus dikafani dengan kain wol yang biasa dia pakai. Singkat cerita, anak tadi lalai dengan isi wasiat sang ibu. Hingga suatu malam, datanglah sang ibu menyatakan tidak rela atas perbuatan sang anak. Ketika sang anak bangun, dan bermaksud menjalankan wasiat sang ibu dengan menggali kuburannya, ternyata jenazah sang ibu sudah tidak ada lagi di dalamnya. Hingga terdengarlah suara berujar *"Tidak tahukan engkau, bahwa orang yang taat kepada kami di Bulan Rajab, tidak akan kami tinggalkan sendirian"* (Al-Ghazali, t.t, 255).

Bulan Rajab termasuk dalam bulan *arba'atun hurum,* yang merupakan empat bulan yang dimuliakan (disucikan) dari dua belas bulan yang ada pada sisi Allah adalah bulan *Muharam, Zulqa'dah, Zulhijjah* dan

Rajab (Halim, 2002: 31). Pemuliaan terhadap *arba'atun hurum* merupakan sebuah tradisi yang telah dijalankan oleh kalangan suku-suku Arab sebelum Islam datang, dan ketika Nabi Muhammad saw. datang dengan membawa ajaran Islam dengan menggunakan Al-Qur'an sebagai pedoman ajarannya. Berkenaan tentang *arba'atun hurum* memberi apresiasi, yaitu melanjutkan dan mengabsahkan keberlakuannya. Apresiasi Al-Qur'an terhadap tradisi penghormatan *arba'atun hurum* yang mana tradisi tersebut merupakan tradisi jahiliyah akan tetapi Al-Qur'an masih mempertahankan dan mengabsahkan keberlakuan hukumnya (al-Sharqawi, 1986: 69).

Rajaban, *rejeban* atau *slametan* 27 Rajab diselenggarakan guna memperingati peristiswa Isra' Mi'raj Nabi Muhammad saw, setahun sebelum Nabi hijrah ke Madinah (Ahsin, 2006: 125). Dalam peristiwa Isra' Mi'raj tersebut, Rasulullah menerima wahyu berupa perintah melaksanakan shalat lima waktu dari Allah swt. Perintah tersebut merupakan salah satu rukun Islam yang wajib dilaksanakan oleh seluruh kaum muslim (Aizid, 2015: 159). Kisah peristiwa Isra' Mi'raj Nabi Muhammad saw. tersebut termaktub dalam QS. al-Isra' [17]: 1 yang berbunyi *"Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui"*.

Kandungan yang ada di dalam ayat tersebut secara implisit menjelaskan bahwa Allah swt, Yang Maha Suci telah memperjalankan (meng-Isra' Mi'raj-kan) Nabi Muhammad saw. pada malam hari dari Masjidil Haram di Makkah ke Masjidil Aqsha di Yerussalem (Palestina) untuk kemudian dinaikkan ke langit pertama sampai langit ketujuh hingga sampailah beliau di *Sidratul Muntaha* (al-Ghaithiy, 2000: 13) guna menerima wahyu berupa perintah shalat lima waktu yang sampai sekarang perintah tersebut wajib dilaksanakan oleh seluruh umat Islam dan menjadi salah satu rukun Islam. Peristiwa Isra' Mi'raj Nabi Muhammad saw. terjadi pada masa kesedihan *(Âm al-Huzni)* karena meninggalnya dua pelindung beliau; istrinya Siti Khadijah dan pamannya Abu Thalib, sehingga perjalanan Isra' Mi'raj ini merupakan pelipur lara dari kesedihan Nabi tersebut (Rachman, 2006: 1211).

Peristiwa Isra' Mi'raj membuktikan bahwa *'ilm* dan *qudrat* Tuhan meliputi dan menjangkau, bahkan mengatasi, segala yang *finite* (terbatas) dan *infinite* (tak terbatas) tanpa terbatas waktu atau ruang. Pendekatan yang paling tepat untuk memahami peristiwa tersebut adalah pendekatan *imaniy*. Salah satu hal yang menjadi pusat pembahasan Al-Qur'an adalah masa depan rohani manusia demi mewujudkan keutuhannya. Uraian al-Qur'an tentang Isra' dan Mi'raj merupakan salah satu cara pembuatan skema rohani tersebut (Shihab, 2013: 531).

Peringatan *rajaban* merefleksikan gema Kitab Suci dalam pikiran setiap orang muslim yang memperingati atau mengerjakan berbagai ibadah-ibadah suci lainnya seperti puasa, dzikrullah *(Istighfar Rajab)*, dan lain sebagainya di bulan suci itu. Dan pada gilirannya gema tersebut akan membuat kenangan dalam pikiran dan jiwa orang-orang yang melakukannya dengan hati yang ikhlash karena Allah Ta'ala semata. "Karena keikhlasan inilah yang akan mengembalikan mereka pada keadaan dengan kegembiraan dan keindahan surgawi". Di sinilah pengaruh kimiawi atas

Pawai Rejeban di Yogyakarta 2015.
Sumber: http://www.rakosa-fm.co.id/

jiwa seseorang dalam menjalankan puasa dan memperbanyak dzikrullah *(Istighfar Rajab)* di bulan itu akan mempengaruhi jiwanya, terhadap adanya kebenaran.

Pada hakikatnya, Isra' Mi'raj Nabi Muhammad saw. yang termaktub pada ayat pertama surah al-Isra' ini mempunyai *'ibrah* yaitu perintah melaksanakan shalat lima waktu. Akan tetapi dalam praktiknya, terdapat masyarakat yang mencoba memahami ayat tersebut ke dalam bentuk sebuah praktek yang sudah menjadi salah satu tradisi keislaman di Indonesia pada umumnya yakni dalam bentuk tradisi atau ritual *rajaban*. Maka ketika bulan Rajab tiba, sebagian besar umat Islam di Indonesia memperingati *rajaban*. Umat Islam dari berbagai daerah, berbagai kalangan, berbagai jamaah memperingati hari besar Islam tersebut dengan menggelar pengajian bersama-sama pada suatu tempat seperti di masjid, musholla atau lapangan.

Peringatan *rajaban* yang sejak zaman nenek moyang dulu sampai sekarang masih diperingati umat Islam secara *kontinyu* dan meriah. Dimana umat Islam bertemu, berkumpul bersama sambil membaca bagian-bagian al-Qur'an, dzikir, wirid, uraian tentang hikmah Isra' Mi'raj Nabi Muhammad saw. dan diakhiri dengan doa khusus yang terkait dengan tujuan ritual tersebut. *Rajaban* memegang peranan yang sangat penting. Peran tradisi *Rajaban* tersebut yaitu sebagai salah satu syi'ar Islam serta sebagai penguat ukhuwah islamiyah dan ukhuwah basyariyah. Tradisi *Rajaban* dapat dikatakan sebagai salah satu syi'ar Islam dikarenakan dalam rangkaian kegiatan tradisi tersebut terdapat penyampaian *mau'izhah hasanah* dalam hal ini *da'wah bil lisan* yang diharapkan pesannya dapat sampai pada jamaah yang mendengarkan.

Kemudian hal tersebut berkolaborasi dengan ritualitas sebagai wujud pengabdian dan ketulusan penyembahan kepada Allah, yang sebagian diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol yang memiliki kandungan makna mendalam. Simbol-simbol tersebut diantaranya adalah *ubarampe* (piranti dalam bentuk makanan) yang disajikan dalam ritual mampir dalam upacara selamatan *rajaban*. Hal tersebut merupakan aktualisasi dari pikiran, keinginan, dan perasaan jamaah untuk lebih mendekatkan diri kepada Tuhan. Upaya pendekatan diri tersebut dicapai melalui ritual sedekahan, kenduri atau selamatan pada perayaan *rajaban*.

Mayoritas umat Islam di Jawa memperingati perayaan Isra' Mi'raj Nabi saw. guna mengingat kembali peristiwa agung yang dialami oleh Nabi Muhammad yang mana dalam peristiwa tersebut beliau memperoleh wahyu dari Allah swt. berupa shalat lima waktu. Perayaan tersebut sudah menjadi tradisi dan syiar Islam yang turun menurun dilakukan oleh nenek moyang terdahulu. Dalam memperingati peristiwa Isra' Mi'raj Nabi Muhammad yang diperingati oleh masyarakat Indonesia, Jawa pada khususnya, diadakan dengan berbagai acara tertentu. Misalnya dengan lantunan syair-syair dan qasidah pujian, pembacaan kita suci Al-Qur'an dan shalawat Nabi saw, *mauidhah khasanah* yang berisikan hikmah peristiwa Isra' Mi'raj Nabi Muhammad dan sebagainya.

Setiap daerah di Indonesia memiliki tradisi sendiri memperingati hari Isra' Mi'raj. Cirebon misalnya mempunyai tradisi Isra' Mi'raj yang jatuh pada tanggal 27 Rajab dalam Kalender Hijriah yakni bernama *rajaban*. Biasanya masyarakat Cirebon berbondong-bondong pergi berziarah ke Plangon, tempat dua makam penyebar ajaran agama Islam yakni Pangeran Kejaksan dan Pangeran Panjunan. Selain itu tradisi *rajaban* juga biasa digelar di Keraton Kasepuhan Cirebon. Keraton Kasepuhan biasanya menggelar pengajian untuk umum dan melakukan tradisi membagikan nasi bogana kepada wargi keraton, kaum masjid, abdi dalem dan masyarakat mager sari. Nasi bogana itu terdiri dari kentang, telor ayam, tempe, tahu, parutan kelapa dan bumbu kuning yang dijadikan satu.

Berbeda halnya di Yogyakarta, di kota gudeg ini tradisi *rajaban* telah ratusan tahun dilakukan di Kraton. Nama tradisi tersebut adalah *Rejeban Peksi Buraq* yang digelar sehari sebelum peristiwa Isra\` Mi\`raj, tidak lain yaitu pada tanggal 26 Rajab. Upacara ini dimaksudkan untuk memberi gambaran

"buraq" yang ditunggangi oleh Nabi Muhammad saat berisra'. Hal itu disimbolkan dengan dua ekor burung jantan dan betina yang sedang bertengger di pohon buah-buahan di taman surga. Burung buraq dibuat dari buah manggis, rambutan jeruk bali dan juga tebu. Pembuatan miniatur buraq ini dikerjakan oleh para kerabat dekat Sultan, khususnya kaum putri. Nantinya, gundungan buah itu akan dibagikan kepada jamaah masjid usai pengajian (Yahya, 2009: 61-62).

Di kelurahan Kampung Bukit, kelurahan Toboali, kecamatan Toboali, kabupaten Bangka Selatan, provinsi Bangka Belitung punya tradisi untuk menyambut hari Isra' Mi'raj. Nama tradisi itu adalah *Tradisi Nganggung*. Nganggung adalah tradisi membawa makanan dari rumah masing-masing menggunakan dulang atau rantang. Makanan yang dibawa biasanya berupa kue, buah-buahan atau nasi lengkap dengan lauk pauknya. Tradisi nganggung pada Isra' Mi'raj biasanya tak hanya dilaksanakan warga Kampung Bukit, tetapi juga warga desa lain di Bangka Selatan.

Tradisi *rajaban* dilaksanakan oleh masyarakat Gorontalo pada bulanRajab, baik secara individual, kelompok atau dan dilaksanakan oleh pengurus masjid, lembaga pendidikan sampai pada dinas instansi dan jawatan. Hasil penelusuran penulis di lapangan, pada umumnya pada acara di tingkat lembaga pendidikan dan instansi jawatan, institusi kemasyarakatan, masjid, musholah, surau atau di lingkungan keluarga perayaannya melalui penyampaian hikmah oleh mubaligh dan mubaligha serta doa dan dilanjutkan dengan membaca naskah Isra' Mi'raj yang bacaan harus dihabiskan dalam sepertiga malam sama dengan waktunya Nabi Muhammad SAW melaksanakan Isra' Mi'raj.

Naskah Isra' Mi'raj yang tertulis dengan bentuk huruf arab pegonversi Gorontalo sebuah bentuk budaya cipta yang lahir dari pemikiran dankreativitas orang orang terdahulu yang menunjukkan syiar Islam yang dijabarkan dalam acara yang dimensi waktu di setiap bulan Rajab dilaksanakan secara meriah sebagai tanda agar masyarakat segera membenahi diri untuk persiapan menjalani ibadah puasa Ramadhan. Syiar Islam dapat saja dilakukan dalam bentuk acara acara seremonial. Khusus masyarakat Gorontalo dalam memperingati hari hari besar Islam sangat syarat dengan acara tradisional. Perayaan Isra' Mi'raj bagi masyarakat Gorontalo di setiap ruang dan dimensi waktu di bulan Rajab pelaksanaan secara tradisional dengan membaca naskah yang diselesaikan sepertiga malam sama dengan perjalanan Nabi Muhammad SAW dalam melaksanakan Isra' Mi'raj. Naskah klasik Isra' Mi'raj adalah bentukan hasil pemikiran orang orang Gorontalo terdahulu yang tertulis dengan huruf Arab *Pegon* versi Gorontalo sebagai hasil budaya cipta yang secara substantif memuat tulisan tentang ajaran Islam yang memuat sifattun Nabiyyun Muhammad SAW (sifat sifat Nabi Muhammad SAW), memuat konsep Isra' Mi'raj dan konsep *wafati* (cerita wafatnya Nabi Muhammad SAW) sekaligus doa keselamatan manusia di dunia dan akhirat.

Memperhatikan uraian tersebut di atas mengantarkan kita kepada suatu etos di kalangan para ulama yang amat patut untuk kesekian kalinya kita renungkan, yaitu etos "*al-muh̲âfadzah 'ala al-qadîm al-shâlih̲ wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah̲*" (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik). Sedangkan perayaan Isra' Mi'raj yang dilaksanakan secara tradisional oleh masyarakat Gorontalo mempunyai syair tersendiri untuk mengingat kembali perjalan Rasulullah yang oleh Atho Mudzhar dipandang bahwa kegiatan semacam ini dikategorikan sebuah budaya Islam lokal yang syarat dengan simbol-simbol dan penjabaran naskah-naskah tua budaya keagamaan (Mudzhar, 1998: 20).

Di Pekalongan, Jamaah Ummahatur Rifa'iyah melaksanakan tradisi *rajaban* tak ubahnya seperti jamaah yang lain. Akan tetapi ada beberapa hal yang membedakan *rajaban* Jamaah Rifa'iyah dengan jamaah yang lain. Salah satunya adalah bahwa yang melaksanakan kegiatan atau tradisi *rajaban* ini hanyalah Jamaah perempuan atau disebut dengan Jamaah *Ummahatur Rifa'iyah*. Beberapa acara yang dilaksanakan dalam kegiatan *rajaban* tersebut, seperti diawali

dengan membaca kitab *Arja'* (Salah satu kitab karangan K.H. Ahmad Rifa'i yang di dalamnya dibahas mengenai hikayah Isra' Mi'raj Nabi Muhammad saw), tilawah Al-Qur'an, membaca shalawat Nabi saw, acara inti yakni pengajian *(mauidhah khasanah)* untuk kemudian diakhiri dengan doa majlis. Upacara ritual tradisi *rajaban* jamaah Ummahatur Rifa'iyah merupakan salah satu bentuk ibadah kepada Allah swt. yang termasuk dalam kategori mencari ilmu sebagai bekal hidup di dunia dan di akhirat kelak.

Rajaban dapat juga dikatakan sebagai hari raya dan hari kasih sayang jamaah Ummahatur Rifa'iyah. Dikatakan demikian karena dalam praktiknya usai rangkaian acara ditutup, para jamaah saling tukar hadiah pada jamaah lain dalam bentuk buah tangan (jajan) dalam ritual mampir. Ritual *mampir* tersebut dilakukan dengan cara mendatangi setiap rumah jamaah yang dekat dengan masjid atau mushola tempat diselenggarakannya tradisi *rajaban*. Tradisi *rajaban* berperan sebagai penguat *ukhuwah islamiyyah* dan *ukhuwah basyariyyah* antar sesama umat Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan melihat adanya ritual *mampir* setelah seluruh rangkaian kegiatan dalam tradisi *rajaban* selesai dilaksanakan.

Semangat perayaan peringatan Isra' Mi'raj secara tradisional yang dilaksanakan setiap bulan Rajab bagi masyarakat Indonesia mencirikan karakter syiar Islam yang tidak mengabaikan unsur-unsur lokal karena memberi nilai spiritual yang tinggi dalam pandangan hidup masyarakat yang secara kreatif terbukanya ruang gerak bagi individu untuk aktif mengkonstruk realitas keberagaman dalam rangka mengkritisi konsep Isra' Mi'raj yang selama ini sangat familiar di kalangan masyarakat Islam tradisional. Masyarakat Nusantara adalah masyarakat adat, yang menempatkan adat bersendikan syara' dan syara' bersendikan kitabullah, sehingga secara kultural, masyarakat kita sangat menghargai tradisi-tradisi baik secara simbolik, yang bernuansa pesan-pesan moral yang islami tetap dipelihara dan dilestarikan.

Adanya pelaksanaan ritual tradisi *rajaban* akan menambah keyakinan serta meningkatkan keimanan seseorang yang dengan khusyu' memahami hakikat pelaksanaan *rajaban*. Karena dari adanya pelaksanaan *rajaban* tersebut mengingatkan umat muslim bahwa Nabi Muhammad saw. telah di-Isra' Mi'rajkan oleh Allah swt. dan hasil dari peristiwa tersebut adalah perintah melaksanakan shalat lima waktu yang merupakan salah satu rukun Islam.

[M Ulinnuha]

Sumber Bacaan

Aizid, Rizem. *Islam Abangan dan Kehidupannya: Seluk Beluk Kehidupan Islam Abangan.* Yogyakarta: DIPTA, 2015.

Azhari al-. *Tahdzib al-Lughah*, *Juz 2.* Kairo: Al-Dar al-Mishriyah, 1964.

Bayuadhy, Gesta. *Tradisi-tradisi Adiluhung Para Leluhur Jawa.* Yogyakarta: Dipta, 2015.

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* Terj. Aswab Mahasin dengan judul asli *The Religion of Java.* Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983.

Ghaithiy al-, Syekh Najmuddin. *Menyingkap Rahasia Isra' Mi'raj Rasuullah saw.* terj. K.H. Abdullah Zakiy al-Kaaf dengan judul asli *Qishatul Mi'raj wa al-Mi'rajul Kabir.* Bandung: CV Pustaka Setia, 2000.

Ghazali al-. *Mukasyafatul Qulub* (*Rahasia Ketajaman Mata Hati*). Surabaya: Terbit Terang, t.t.

Hafidz al-, Ahsin W. *Kamus Ilmu Al-Qur'an.* Jakarta: Amzah, 2006.

Halim, Abdul. *Ensklopedi Haji dan Umrah* Ed. I. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.

Mudzhar, Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek.* Yogyakarta: Pustaka pelajar. 1998.

Rachman, Budhy Munawar. *Ensiklopedi Nurcholis Madjid: Pemikiran di Kanvas Peradaban,* Editor Ahmad Gaus AF, et.al. Cet. I. Jakarta: Mizan, 2006.

Sharqawi al-, Effat. *Filsafat Kebudayaan Islam, Terj.* Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka, 1986.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan, 2013.

Yahya, Ismail. *Adat-adat Jawa dalam Bulan-bulan Islam Adakah Pertentangan*. Solo: Inti Medina, 2009.

Gambar: Kirab Budaya Nyekar Leluhur bersama seluruh warga kampung Sagan dalam rangka Merti Kampung Gelar Budaya Rejeban di Sagan, Gondukusuman

Rebo Wekasan

Secara bahasa, "Rebo" merupakan nama hari dalam bahasa Jawa yang sama maknanya dengan 'hari rabu' dalam bahasa Indonesia, أربعاء (Arab), atau 'Wednesday' (Inggris); sedangkan "Wekasan" dalam bahasa jawa berarti 'akhir' (*the end* / النهاية). "Rebo Wekasan" berarti "Rabu Terakhir".

Secara etimologis, istilah *rebo wekasan* berasal dari dua kata yaitu *rebo* dan *wekasan*. Menurut Sudarmanto (2014: 275), kata rebo berarti nama hari dalam bahasa Jawa, yaitu Rabu dalam bahasa Indonesia, Wednesday (Inggris), أربعاء (Arab), Çarşamba (Turki), چهارشنبه (Persia), atau hari keempat dalam perhitungan satu minggu. Sedangkan *wekasan* berasal dari bahasa Jawa '*wekas*' (Achmadi, 2013: 27-28) yang berarti yang paling akhir/ the end/النهاية (Pijper, 1984: 171). *Rebo wekasan* berarti hari Rabu yang terakhir dari bulan Safar (bahasa Jawa: Sapar). Dalam kalender Hijriyah, bulan Safar merupakan bulan kedua, yaitu Muharram, Safar, Rabiul Awal, Rabiul Akhir, Jumadil Awal, Jumadil Akhir, Rajab, Sya'ban, Ramadhan, Syawwal, Dzulqa'dah, dan Zulhijjah.

Istilah *rebo wekasan* disebut juga dengan *rebo kasan*, *rebo pungkasan* dan dalam istilah masyarakat Madura dikenal dengan *rebbu bhekkasan*. Istilah *rebo wekasan* sering digunakan oleh masyarakat Jawa Timur, sedang istilah *rebo kasan* atau *rebo pungkasan* banyak digunakan oleh masyarakat Jawa Tengah dan Jawa Barat. Kata *kasan* merupakan penggalan dari kata *pungkasan* yang berarti akhir dengan membuang suku kata depan menjadi *kasan*. Sebagian yang lain memahami kata *kasan* merupakan penggalan dari kata *wekasan* yang dalam bahasa Indonesia mempunyai arti pesanan. Berangkat dari teori ini istilah *rebo kasan* berarti hari Rabu yang spesial tidak seperti hari-hari Rabu yang lain. Seperti barang pesanan yang dibikin secara khusus dan tidak dijual kepada semua orang. Kesimpulan ini bisa dipahami karena *rebo kasan* memang hanya terjadi sekali dalam setahun dimana para sesepuh manti–manti (wekas) agar hati-hati pada hari itu. Selain kedua versi tersebut ada satu lagi yang mengasumsikan bahwa kata *kasan* berasal dari kata bahasa Arab, *hasan* yang berarti baik. Barangkali kata *kasan* yang berarti baik sengaja dibubuhkan untuk memberi sugesti pada umat atau masyarakat agar tidak terlalu cemas dengan gambaran yang ada pada hari *rebo wekasan* tersebut (al-Marbawi, 1987: 126).

Secara terminologi, *rebo wekasan* dapat didefiniskan sebagai bentuk ungkapan yang menjelaskan satu posisi penting pada hari Rabu di akhir bulan khususnya pada akhir bulan Safar untuk kemudian dilakukan berbagai macam ritual seperti (1) shalat tolak balak; (2) berdoa dengan doa-doa khusus; (3) minum air jimat; dan (4) selametan, sedekah, silaturrahim, dan berbuat baik kepada sesama, supaya terhindar dari berbagai musibah yang turun pada hari Rabu akhir di bulan Safar. Menurut kepercayaan sebagian masyarakat, termasuk masyarakat Jawa dan Madura, sifat bulan Safar hampir sama dengan bulan sebelumnya yang merupakan kelanjutan dari

bulan Suro (Muharram), yang diyakini sebagai bulan yang penuh bencana, balak, malapetaka dan kesialan (hadis Abu Daud: No. 3414). Hal ini membuat beberapa kalangan masyarakat menganggap perlunya mengadakan tradisi ini sebagai bentuk rasa syukur kepada Tuhan dan sekaligus sebagai penghormatan kepada leluhur.

Rebo wekasan merupakan fenomena yang terjadi di masyarakat karena faktor akulturasi budaya Jawa dengan Islam secara intensif. Islam di wilayah Jawa memiliki karakter tersendiri karena banyak prosesi ritual keagamaan yang sebenarnya merupakan produk animisme, dinamisme, Hinduisme dan Budhisme dipertahankan dalam bingkai dan nilai-nilai Islam, seperti dengan pemberian doa secara Islam dan tradisi kenduri, selamatan dan lain-lain. Faktor yang melatar belakangi *rebo wekasan* adalah pembingkaian adat dan tradisi non Islam dengan nilai-nilai Islam tersebut dapat terwujud karena warisan budaya Jawa yang halus dapat dipertahankan dan menyatu apabila dipadukan dengan unsur-unsur Islam.

Menurut Denys Lombard bulan Safar *(rebo wekasan)* merupakan kutub negatif. Orang tidak keluar rumah dan menghindari segala kegiatan, untuk mengenang Nabi Muhammad sakit. Hari itu juga merupakan hari yang kurang baik menurut penanggalan pra-Islam (Lombard, 1996: 240). Dikatakan dalam penanggalan-penanggalan pra-Islam itu pertama-tama menunjukkan indikasi-indikasi hari yang baik dan yang buruk. Suatu indikasi waktu tertentu selalu akan tampak mengandung potensi ini dan itu, dan orang yang berkepentingan harus memperhitungkan dengan perhitungan "*ala ayu*" waktu karena itulah cara menghindari bencana yang mengancam. Tetapi penanggalan Islam sebaliknya, mencoba meratakan semua ketidaksamaan itu dengan tujuan mengangkat persepsi waktu yang secara mendasar bersifat netral, koheren dan seragam.

Satu hal yang menarik adalah melihat bagaimana perayaan-perayaan Islam menumpangi perayaan-perayaan yang terkait dengan ritme tahun matahari, dan sedikit demi sedikit menggesernya menjadi sesuai dengan tahun Hijriyah. Bulan pertama (Muharram) di Jawa dinamakan Sura, berhubung dengan hari perayaan kesepuluh (Asyura). Setelah berpuasa (puasa sunat) dihidangkan bubur sura, upacara yang harus dihubungkan di satu pihak dengan perayaan kesuburan zaman pra-Islam. Artinya sejarah mengatakan bahwa saat Islam datang dan masuk ke dalam budaya Jawa, Islam sendiri tidak menghapus tetapi menumpangi sehingga tidak menggeser kebudayaan di Jawa.

Upacara *Rebo Wekasan* atau sering diperpendek *Rebo Kasan* merupakan ritual yang dilaksanakan sekali dalam satu tahun, yaitu setiap hari Rabu akhir pada bulan Safar, bulan kedua dari 12 bulan penanggalan Hijriyah.

Hari tersebut dipercaya sebagai hari diturunkannya bala bencana ke alam dunia. Atas dasar itulah dilakukanlah ritual keagamaan berupa ibadah, doa-doa, dan sedekah. Tradisi ini di Indonesia dikenal khususnya di Pulau Jawa, Bangka Belitung, dan beberapa daerah di Kalimantan Selatan.

Tradisi upacara *rebo wekasan* ini adalah salah satu bentuk dari kepercayaan masyarakat yang bisa dikatakan tradisi nenek moyang (Yusuf, 2011: 11). Sudah menjadi tradisi di kalangan sebagian umat Islam terutama di masyarakat Islam Indonesia, seperti halnya di Palembang, Lampung, Kalimantan Timur, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Yogyakarta, dan kemungkinan sebagian kecil masyarakat Nusa Tenggara Barat. Tradisi *rebo wekasan* dilaksanakan dengan beberapa ragam cara. Ada yang merayakan dengan cara besar-besaran, melaksanakan haul sesepuh dan tahlilan bersama, ada yang merayakan secara sederhana dengan membuat makanan yang kemudian dibagikan kepada tetangga, namun diawali dengan *tahmid*, *takbir*, *zikir* dan *tahlil* serta diakhir dengan doa. Ada juga yang merayakan dengan melakukan shalat *rebo wekasan* atau shalat tolak balak, baik dilakukan sendiri-sendiri maupun secara berjamaah. Bahkan ada yang cukup merayakannya dengan jalan-jalan ke pantai untuk mandi yang

dimaksudkan untuk menyucikan diri dari segala kesalahan dan dosa.

Sejarah

Tradisi ritual Rebo Wekasan telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan keagamaan masyarakat muslim di beberapa tempat di Jawa seperti Madura, Gresik, Probolinggo, Situbondo, Pasuruan (Jawa Timur), Yogyakarta (DIY), Demak, Cilacap (Jawa Tengah), Cirebon, Tasikmalaya (Jawa Barat), Pandeglang, Serang (Banten), dan sebagainya.

Kepercayaan atas keunikan Rebo Wekasan berkaitan dengan keyakinan bahwa Allah menurunkan bala dan bencana pada hari tersebut. Atas dasar hal itu masyarakat kemudian meyakini bahwa hari tersebut adalah hari buruk untuk memulai atau melaksanakan aktivitas tertentu. Mereka menghindari Rebo Wekasan dalam melangsungkan akad nikah, melakukan perjalanan, memulai membangun rumah, memulai usaha, dsb karena dipandang akan membawa dampak buruk pada hasil yang akan dicapai. Sebagai gantinya, mereka kemudian melakukan ritual-ritual agama seperti salat, doa-doa, dan sedekah dengan harapan agar terhindar dari segala bala' yang diturunkan pada hari tersebut.

Disebutkan dalam beberapa sumber referensi Islam Klasik bahwa salah seorang Waliyullah yang telah mencapai makom kasyaf (mendapatkan ilmu tentang sesuatu yang sulit dimengerti orang lain seperti hal–hal gaib) mengatakan bahwa dalam setiap tahun Allah swt. menurunkan bala' (penyakit, bencana, kejahatan, dsb.) sebanyak 320.000 macam dalam satu malam. Oleh karena itu Wali tersebut memberi nasehat mengajak pada umat untuk mendekatkan diri kepada Allah dan memohon agar dijauhkan dari semua bala' yang diturunkan pada hari itu dengan membaca doa-doa keselamatan dan tolak bala. Atas dasar itulah ritual yang dilakukan pada hari Rebo Wekasan bersifat bersifat tolak bala.

Sumber-sumber rujukan yang biasa digunakan sebagai landasan ritual Rebo Wekasan adalah kitab-kitab klasik yang rata-rata ditulis pada akhir abad 17 M dan awal abad 18 M. Kitab-kitab rujukan ini adalah hasil karya para cendekiawan Islam yang bukan berasal dari tanah Jawa. Oleh karena itu ada yang berpendapat bahwa ritual Rebo Wekasan bukan budaya asli budaya Jawa meskipun menggunakan istilah Jawa. Di antara kitab-kitab rujukan yang digunakan adalah: *Mujarrabat al-Dairabi al-Kabir* karya syekh Ahmad al-Dairabi, *Kanzun al-Najah* karya Syekh Abd al-Hamid al-Qudsi, *al-Jawahir al-Khams* karya Syekh Muhammad Khatir al-Din al-Atthar, *Syarah Sittin, Khazinat al-Asrar* dan lain-lain.

Fenomena *rebo wekasan* dilatarbelakangi adanya pendapat Abdul Hamid Quds yang dituangkan dalam kitab *Kanzun Najah wa-Surur fi Fadhail al-Azminah wa-Shuhur.* Dijelaskan dalam kitab tersebut, setiap tahun pada hari Rabu terakhir di bulan Safar, Allah menurunkan 320.000 macam bala bencana ke bumi. Hari tersebut dianggap sebagai hari yang terberat sepanjang tahun. Maka barangsiapa yang melakukan shalat 4 rakaat, di mana setiap rakaat setelah surat al-Fatihah dibaca surat al-Kautsar 17 kali, lalu surat al-Ikhlas 5 kali, surat al-Falaq dan surat an-Naas masing-masing sekali; kemudian setelah salam membaca do'a, maka Allah dengan kemurahan-Nya akan menjaga orang yang bersangkutan dari semua bala bencana yang turun di hari itu sampai sempurna setahun.

Kegiatan serupa dalam mengartikan bulan Safar sebagai bulan bencana adalah sebagaimana dikisahkan oleh al-Syeikh Muhammad bin Atwi al-Maliki al-Hasani, dalam kitabnya Abwab al-Faraj, Pasal pengobatan dengan ayat *syifa* (penyembuh), mengkisahkan al-lmam al-Syeikh Abu al-Qashim al-Qusyairi Rahimahullah memiliki anak dalam kondisi sakit keras sehingga hampir berputus asa melihat anaknya. Dalam tidurnya ia mimpi bertemu dengan Nabi dan ia menyampaikan kondisi sakit anaknya, dan Nabi berkata; "apakah engkau tidak mengetahui ayat-ayat syifa di dalam al-Qur'an?". Kemudian al-lmam al-Syeikh Abu al-Qashim al-Qusyairi segera mencari ayat-ayat yang dimaksud Rasulullah

tersebut. Ditemukanlah enam ayat dalam al-Qur'an yang mengandung kata syifa, yaitu yang terdapat dalam surat at-Taubah (14), Yunus (57), surat al-Nahl (69), surat al-Isra (82), dan surat al-Syu'ara (80). Kemudian beliau menulis ayat-ayat tersebut di atas kertas dan memasukkannya ke dalam air dan disuguhkan kepada anaknya untuk diminum sebagai penawar, maka kemudian sembuhlah anak tersebut dari penyakitnya. Adapun ketujuh ayat yang disebut di dalam kitab Tajul Muluk terdapat dalam surat Yasin (58), surat ash-Shafat (79, 109, 120, 130), surat al-Zumar (73), dan surat al-Qadar (5) (Arsyad, 2005: 9).

Atas dasar pendapat dan kisah tersebut, sebagian masyarakat menyakini bahwa bulan Safar adalah adalah bulan sial sehingga harus mengadakan sebuah ritual untuk menolak bala bencana sebagaimana tradisi-tradisi selamatan lainnya yang diperingati untuk memperoleh keselamatan. Fenomena tersebut merupakan bentuk pengalaman subjektif atau pengalaman fenomenologikal terhadap kesadaran pokok seseorang, dalam hal ini adalah pengalaman-pengalaman ritual yang dilakukan oleh masyarakat yang menyakini turunnya bencana di bulan Safar.

Hal itu dikuatkan dengan pendapat-pendapat yang didapatkan sebagian besar dari cerita mulut ke mulut dari para orang tua ke generasi selanjutnya, sehingga tidak ada yang dapat memastikan darimana ritual perayaan ini berasal meskipun sudah tersebar dimana-mana. Bahkan mungkin ada sebagian masyarakat Malaysia dan juga Pattani (sebuah provinsi bagian selatan Thailand) juga ulama Pattani yang menyebut tentang kena'asan Rabu terakhir. Menurut cerita (*gugon tuhon*), *rebo wekasan* adalah sebuah kepercayaan untuk memperingati hari berkabungan dimana nabi Muhammad SAW. sakit dan wafatnya tepat di hari Rabu akhir bulan Safar. Maka, terdapat sebagian masyarakat yang menganggap pada hari itu membawa kesedihan.

Untuk cerita dari mulut ke mulut dari para orang tua, hal ini menimbulkan perbedaan beberapa versi sehingga menjadi berbeda nuansa ritualnya. Seperti kejadian yang ada di masyarakat Yogyakarta dengan Gresik Jawa Timur. Tradisi *rebo wekasan* di Yogyakarta dianggap sakral dan penting, karena menurut cerita pada hari Rabu terakhir tersebut merupakan waktu pertemuan antara Sri Sultan Hamengkubuwono I dengan Mbah Kyai Faqih Usman, seorang ulama Islam terkenal di Yogyakarta. Tradisi *rebo wekasan* atau *rebo pungkasan* dilaksanakan sebagai wujud ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT. Puncak acara dalam tradisi ini adalah kirab lemper (makanan yang terbuat dari beras ketan), seperti halnya yang terjadi pada masyarakat`desa Wonokromo. Lemper ini dikirab dari masjid desa Wonokromo menuju balai desa Wonokromo (Mulyadi, 1983: 4).

Asal-usul *rebo wekasan* dalam pandangan masyarakat Gresik yaitu sejak sejarah keberadaan upacara *rebo wekasan* pada zaman Kanjeng Sunan Giri (Raden Paku) yang mensyukuri sebuah masjid serta sumber air yang ditemukan di desa Suci pada hari Rabu akhir bulan Safar. Pada tengah malam itu Sunan Giri mengajak para santri dan masyarakat setempat untuk mandi keramas serta mengajak shalat dua rakaat secara berjamaah pada hari Rabu terakhir, banyak turun balak, maka untuk menghindarinya mereka mengadakan selametan dan selametan tersebut dikenal dengan *rebo wekasan* (Sa'adah, 2011: 34-35).

Setidaknya ada dua makna yang terkandung dalam perayaan *rebo wekasan* bagi masyarakat muslim, kedua makna tersebut adalah makna yang sangat sakral dan makna ketenangan. Sebagian masyarakat muslim kebanyakan mereka meyakini bahwa hari Rabu terakhir bulan Safar atau *rebo wekasan* mempunyai makna yang mendalam dan disakralkan karena dianggap hari *nahas*, hari dimana Allah SWT. menurunkan 320 ribu balak, hari yang menakutkan atau hari yang bisa menjadikan seseorang mendapatkan bahaya. Kemudian sebutan hari *nahas* ini menurut beberapa orang berdasarkan pada tafsir QS. al-Qomar yang artinya

"Sesungguhnya Kami telah menghembuskan kepada mereka angin yang sangat kencang pada

hari nahas yang terus menerus. (QS. al-Qomar [54]: 19)

Bentuk Ritual

Pada dasarnya rangkaian ritual Rebo Wekasan dapat berbeda-beda di setiap daerah. Hal ini berkaitan dengan kearifan lokal masyarakat setempat. Beberapa ritual umum yang dapat ditemui dalam upacara Rebo Wekasan yaitu:

1) Solat Rebo Wekasan atau Solat Tolak Bala (*li daf'i al-balā`*), yaitu salat sunat mutlaq sebanyak 4 rakaat. Pada setiap raka'at di dalamnya membaca al-Fatihah 1 kali, Surat al-Kautsar 17 kali, surat al-Ikhlash 15 kali dan al-Falaq-an-Nas 1 kali. Salat ini dilakukan dengan harapan untuk memohon agar dapat terhindar dari bala bencana yang dipercayai diturunkan Allah pada hari itu.

2) Zikir dan doa, yaitu rangkaian ritual adat dengan cara membaca doa-doa yang khusus dipimpin oleh tokoh setempat yang tujuannya, selain untuk mengingat Allah juga untuk memohon agar bala bencana yang diturunkan pada hari itu tidak mengenai mereka. Saat ini, rangkaian zikir dan doa sering ditemukan dalam bentuk pembacaan Alquran Surah Yasin 3 kali atau al-Barzanji/al-Dzibai, selawatan, dsb. yang tujuannya adalah untuk mendapatkan syafaat dari Nabi SAW agar terhindar dari segala bencana yang jatuh pada hari Rebo Wekasan.

3) Minum air jimat, yaitu meminum air yang telah direndam tulisan *wifiq* khusus ke dalamnya. *Wifiq* yang tertulis dengan menggunakan angka-angka Arab merupakan simbol nama empat malaikat, Jibril, Mikail, Israfil dan Izrail dengan disertai tulisan ayat-ayat salamah, yaitu tujuh ayat Alquran yang diawali dengan lafal "Salāmun" : *"Salāmun Qaulam-mir-robir-roḥīim, Salāmun 'alā nūḥin fil-'ālamīn, "Salāmun 'ala Ibrāhīm, "Salāmun 'alā Mūsā wa Hārūn, Salāmun 'alā Ilyāsīn, Salāmun 'alāikum ṭibtum fadkhulū-hā khālidīn, Salāmun hiya ḥattā maṭla'il-fajr."* Meminum air randaman doa-doa tersebut dipercaya dapat menyelamatkan seseorang dari segala bala bencana yang diturunkan.

4) Slametan. Pada sebagian masyarakat disamping ritual-ritual di atas dilakukan pula upacara slametan, yakni bersedekah membagikan nasi pada tetangga dan saudara. Di beberapa daerah dikenal pula *ngapem* (membuat kue apem) untuk disedekahkan. Saat ini bahkan sedekah itu sudah bervariasi, tergantung kesanggupan misalnya berupa makanan ringan atau pun sekadar air minum. Makanan-makanan yang akan disedekahkan itu umumnya di bawa ke suatu tempat umum misalnya musalla dan kemudian dibagikan atau dimakan bersama-sama setelah rangkaian doa-doa selesai dilakukan. Sebagaimana ritual lainnya, sedekah slametan juga dilakukan sebagai cara untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan didasari harapan diselamatkan dari segala bentuk bala bencana.

Pelaksanaan tradisi ritual Rebo Wekasan berkisar antara setelah salat Subuh sampai setelah salat Ashar, kira-kira mulai pukul 05.00 sampai 16.00. Pada masyarakat Madura, salat Rebo Wekasan dilakukan pada waktu Duha. Hal ini dipandang lebih utama karena perlindungan dari Allah swt diyakini turun pada waktu tersebut. Selain di tempat ibadah seperti musalla, ritual Rebo Wekasan juga ada yang melakukannya di rumah masing-masing, karena meskipun di pusatkan di musalla salat Rebo Wekasan dilakukan secara sendiri-sendiri (tidak berjamaah). Hanya zikir dan doa-doa yang biasanya dilakukan secara bersama-sama.

Seperti muslim Jawa lainnya, sebagian masyarakat juga melakukan ritual-ritual khusus pada hari *rebo wekasan* ini. Ritual ini merupakan suatu bentuk upacara tradisional yang dilakukan dengan maksud untuk menghindari marabahaya yang datang di hari Rabu yaitu dengan melaksanakan shalat sunnah 4 rakaat dan membuang rajah di sumur (sumber air) sebagai tumbal agar terhindar dari segala marabahaya serta membaca bacaan-bacaan tertentu dan bersedekah (Muthohar, 2012: 77-78). Berkenaan dengan shalat sunnah, setelah rakaat pertama membaca surat al-Kausar 11 kali, rakaat kedua membaca surat al-Ikhlas 11 kali, rakaat ketiga membaca

surat an-Naas 11 kali. Setelah salam, membaca shalawat dan membaca doa yang intinya mohon kepada Allah SWT. memberikan dan terhindar dari segala macam balak. Dengan demikin maka penyakit, marabahaya tidak akan pernah datang (Achmadi, 2013: 28).

Setelah mereka melakukan ritual sebagaimana di atas, mereka merasakan ketenangan dalam hati serta tidak was-was akan bahaya yang menimpanya. Dengan meyakini bahwa setelah melakukan ritual dengan segala rangkaiannya ia merasa tenang karena sudah berusaha dengan berdo'a, shalat *li daf'il bala'*, melakukan sedekah yang menurut keyakinan orang Islam sebagai penolak balak karena berdasarkan hadis, *bahwa shadaqah akan menolak segala bahaya.* Di samping itu, ia sudah merasa berusaha untuk meminum air yang telah diberikan wafaq atau rajah yang berisi tulisan-tulisan Al-Qur'an, dengan harapan mendapatkan berkah dari tulisan tadi. Seandainya perbuatan yang mereka lakukan itu kurang ada tuntunannya menurut teks-teks Al-Qur'an atau hadis, mereka masih mengatakan itu sekedar ibadah *afdhaliyatu a'mal* dan tentu tetap mendapatkan pahala. Dari keyakinan-keyakinan inilah mereka merasa puas bahagia, tenang, tentram tidak merasa takut dalam menjalani hari-hari mereka pada hari *rebo wekasan* (Muthohar, 2012: 78-80).

Dalam prosesinya sendiri terdapat perbedaan antar daerah. Misalnya upacara *rebo wekasan* di Cirebon, tradisi *rebo wekasan* diadakan dengan beberapa kegiatan, seperti doa tolak balak, ngirab mandi, tarwuji (shadaqah), serta makan kue apem dan nasi uduk bersama. Sedangkan di Gresik, tradisi *rebo wekasan* dirayakan dengan silaturahmi kepada para tetangga dan diadakan pasar malam selama 1 minggu. Hal ini tidak lepas dari ritual doa bersama dan mandi di sumber. Di Banyuwangi, tradisi ini juga diperingati dengan mengarak hasil bumi yang kemudian dilarung di pantai Cacalan. Di desa Gambiran sendiri, tradisi *rebo wekasan* dilaksanakan dengan shalat *lidaf'il bala'*, minum air azimat, dan sedekahan.

Terdapat keunikan dalam praktik ritual *rebo wekasan* di desa Sukoreno Jember, salah satunya adalah menuliskan ayat-ayat Al-Qur'an diatas piring porselen putih, kemudian dicelupkan ke dalam air, dan diminum yang berkhasiat sebagai pencegah dari bencana-bencana yang turun pada hari tersebut. Praktik penulisan ini disebut dengan pembuatan *jimat*. Ayat-ayat yang terdapat dalam tulisan jimat merupakan potongan-potongan ayat dari beberapa surat Al-Qur'an, seperti surat Yasin ayat 8, as-Shaffat ayat 79-80, 109-110, 130-131, surat az-Zumar ayat 73, surat ar-Ra'd ayat 24 dan surat al-Qadr ayat 5 (Syamsudin, 2007: xi-xiv).

Rebo wekasan yang dirayakan oleh masyarakat Gresik dan Yogyakarta lebih bernuansa kirab budaya dan rasa syukur atas nikmat Allah yang mereka terima, karena asal-usulnya berbeda. Sementara itu, secara umum masyarakat justru perayaan *rebo wekasan* ini dengan nuansa perihatin karena diyakini bahwa pada hari Rabu terakhir pada bulan Safar Allah telah menurunkan 320 ribu balak (marabahaya) kepada umat manusia. Sehingga pada hari itu umat manusia dianjurkan selalu mendekatkan diri kepada Allah dengan cara berdoa selamatan dan shalat tolak-balak.

Berbeda dengan tradisi *rebo wekasan* yang dilaksanakan masyarakat desa Gambiran merupakan tradisi yang diwariskan secara turun-temurun, yang didasarkan atas keyakinan masyarakat bahwa pada Rabu terakhir di bulan Safar akan turun balak dari langit sejumlah 320.000 macam balak. Keyakinan ini didasarkan atas sebuah kitab yang bernama *Kitab Tarjuman*, yang dikarang oleh RKH. Abdul Hamid Bin Itsbat Banyuanyar, Pamekasan Madura. Adapun sampainya tradisi ini di desa Gambiran merupakan pengaruh dari beberapa pondok pesantren yang juga mengajarkan tradisi tersebut, seperti pondok pesantren Raudlatul Ulum Sumberbringin dan pondok pesantren al-Wafa Tempurejo. Adapun pelaksanaan tradisi *rebo wekasan* di Desa Gambiran terdiri dari tiga bagian, yaitu shalat *lidaf'il bala'*, minum air suci, dan sedekahan. Dalam tradisi ini, tidak ada penggunaan sesaji. Hal ini merupakan ciri khas dari tradisi ini,

yaitu menonjolkan nuansa islami daripada wilayah lain yang juga mengadakan tradisi *rebo wekasan* ini.

Sampai saat ini, tradisi tersebut masih tetap terjaga. Hal ini tidak lepas dari para kyai yang setiap tahunnya menyelenggarakan tradisi ini. Walaupun hanya sederhana, namun arti dan nilai-nilai di balik tradisi tersebut yang tetap dipertahankan. Seiring dengan masuknya budaya-budaya moderen, hal ini tidak membuat tradisi ini luntur. Bahkan tetap bertahan sampai sekarang. Meskipun ada beberapa prosesi yang diubah seiring dengan perubahan pola hidup masyarakatnya, namun tidak mengurangi nilai-nilai dari tradisi tersebut.

Secara umum, perkembangan upacara adat *rebo wekasan* banyak yang mengalami perubahan dalam bentuk pergeseran nilai, bahkan penambahan bentuk upacara. Perubahan pola fikir masyarakat telah berpengaruh pada pemaknaan nilai dalam tradisi upacara adat *rebo wekasan*. Sehingga mengakibatkan terjadinya pergeseran nilan dari pemaknaan transenden ke pemaknaan instrumen. Tradisi *rebo wekasan* yanga awalnya bertujuan untuk dakwa islamisasi dan memohon keselamatan hidup kemudian bergeser sekedar menjadi alat untu memperoleh keuntungan ekonomi dan alat untuk memperoleh hiburan. Tetapi pergeseran itu memang mutlak karena kebutuhan daerah tertentu, misalkan adanya pendatang atau modernisasi (pola pikir), tetapi sejatinya tidak merubah esensi makna *rebo wekasan* itu sendiri. Ritual ini merupakan suatu bentuk upacara tradisional yang dilakukan dengan maksud untuk menghindari marabahaya yang datang pada hari Rabu akhir di bulan Safar.

Seputar Pendapat

Sebagaimana ritual-ritual tradisi lainnya, pelaksanaan ritual Rebo Wekasan ternyata juga tidak luput dari pro dan kontra di kalangan masyarakat, khususnya mengenai pelaksanaan salat di dalamnya. Beberapa kalangan menganggap bahwa kepercayaan atas Rebo Wekasan merupakan *takhayul* dan *khurafat* serta aktivitas salat di dalamnya adalah perbuatan *bid'ah* yang tidak boleh (haram) dilakukan karena tidak disyariatkan di dalam Islam. Akan tetapi bagi para pendukungnya, ritual Rebo Wekasan dipandang baik dilakukan karena inti di dalamnya diyakini sebagai sarana untuk berzikir dan memohon perlindungan kepada Allah. Pendapat-pendapat mengenai hal tersebut dapat diringkas di bawah ini.

Pertama, ritual Rebo Wekasan haram, tidak boleh dilakukan. Perdapat ini didasari oleh argumentasi bahwa ritual dan doa-doa, apalagi salat, tolak bala yang dikhususkan pada hari Rebo Wekasan tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. Pendapat ini merupakan fatwa Lajnah Daimah li al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta' di Saudi dan diikuti oleh Markaz Al-Fatwa di Qatar. Kepercayaan akan hari naas yang bertapatan dengan Rabu dan bulan Safar itu itu telah ada sejak zaman Jahiliyah dan telah dihapus oleh Islam. Adapun hadis yang menyatakan hari Rabu adalah hari naas adalah palsu, sebagaimana diungkapkan Ibn al-Jauzi dan diikuti oleh Syaikh Al-Albani.

Kedua, ritual Rebo Wekasan adalah mubah, boleh dilakukan dan boleh tidak. Pendapat ini didasari argumentasi bahwa hadis/kabar adanya bala' (hari naas) di Rebo Wekasan memang tidak lepas dari pro dan kontra, tetapi ulama-ulama 'Arifin melakukannya. Menurut pendapat ini, amaliah yang dilakukan orang-orang saleh boleh diikuti karena mereka telah dianugerahi keistimewaan dan ketersingkapan batin yang tidak dimiliki oleh kebanyakan manusia. Dalam pendapat ini, orang boleh tidak sependapat dengan pendapat mereka selama tidak menghina ulama saleh. Rebo Wekasan berkaitan dengan keyakinan terhadap hal yang gaib, tidak ada kaitannya dengan hukum, oleh karena itu dipandang boleh-boleh saja dilakukan. Adapun tentang keyakinan akan adanya hari naas memiliki dasar hukum di dalam Alquran, khususnya ayat "*Sesungguhnya Kami telah menghembuskan kepada mereka (kaum 'Ad) angin yang sangat kencang pada hari nahas/sial yang terus menerus*" (QS. al-Qamar [54] : 19).

Ketiga, ritual Rebo Wekasan adalah sunah. Pendapat ini ditopang oleh beberapa hadis,

antara lain "*Sesungguhnya dalam setahun ada malam (riwayat lain, hari) yang didalamnya turun wabah*" (H.R. Muslim), hadis yang dinyatakan sahih oleh Syaikh Al-Albani: "*Sesungguhnya Kusta tidak muncul kecuali malam Rabu atau hari Rabu*". Selain itu, Ibn Rajab al-Hambali juga menyebutkan bahwa Rasulallah saw memerintahkan untuk berbuat baik seperti salat, berdoa, bersedekah pada saat terjadi sebab-sebab siksa langit yang menakutkan seperti gerhana. Kehawatiran akan bencana pada Rabu Wekasan dikiaskan dengan peristiwa tersebut, sebagaimana halnya disunahkan salat pada saat panik atau keadaan takut seperti angin kencang, gelap gulita, dan sebagainya.

[M Ulinnuha dan Dan A Ginanjar Sya'ban]

Sumber Bacaan

Abdurrahman, Moeslim (2003). *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Achmadi, Asmoro. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Surakarta: CV. Cendrawasih Asri Anggota Ikapi, 2013.

Al-Marbawi, Idris. *Kamus Bahasa Arab Idris Marbawi*. Semarang: Thoha Putra, 1987.

Aman, A. & Suwaidi, F. 2013. *Ensiklopedia Syirik dan Bid'ah Jawa*. Solo: PT. Aqwam Media Profetika

Arsyad, M. As'ad. *Acara Ritual Mandi Safar dan Syukuran Nelayan.* Jambi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kab. Tanjung Jabung Timur, 2005.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Fathoni, Sulthon (2014). "Rebo Wekasan: Tradisi dan Hukumnya dalam Islam" diakses melalui www.kompasiana.com.

Hadis Riwayat Abu Daud. *Sunan Abu Daud, Kitab Pengobatan, Bab Penjelasan Tiyarah.* Nomor 3414.

Lombard, Denis. *Nusa Jawa 2: Silang Budaya*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama,1996.

Mulyadi dkk. *Upacara Tradisional sebagai Kegiatan Sosialisasi Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Depdikbud, 1983.

Muthohar, Ahmad. *Perayaan Rebo Wekasan*. Semarang: Lembaga Penelitian IAIN Walisongo Semarang, 2012.

Nuzori, Ahmad (2016). "Rebo Wekasan dalam Ranah Sosial Keagamaan di Kabupaten Tegal Jawa Tengah". Jurnal An-Nuha, vol. 3, No. 1, Juli 2016

Pijper, G. F. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Jakarta: UI Press, 1984.

Sa'adah. *Makna Tradisi Rebo Wekasan Menurut Masyarakat Desa Suci, Manyar, Gresik (Studi Teologi)*. Skripsi Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, 2011.

Sudarmanto. *Kamus Lengkap Bahasa Jawa (Jawa-Indonesia, Indonesia-Jawa)*. Semarang: Widya Karya, 2014.

Syamsudin, Shahiron. *Ranah-ranah dalam Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: TH. Press dan Teras, 2007.

Yusuf dkk, Mundzikirin. *Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Riyadhah

Kata *riyadhah* dalam bahasa arab artinya adalah latihan. Dikatakan dalam kamus *yarudhu almuhra*, ia sedang melatih anak kuda. Yaitu melatih atau mengajarinya berlari dan melompat. Pada mulanya kata *riyadhah* dalam konteks masyarakat Arab identik dengan tema olahraga dan militer inilah yang disebut dengan *ar-riyadhah al-badaniyah* atau *ar-riyadhah al-jasmaniyah*. Yaitu latihan fisik untuk mencapai satu tingkat kemahiran tertentu. Namun dalam perkembangannya kemudian *riyadhah* digunakan dalam wacana keislaman dengan makna yang sangat masyhur sebagai proses melatih diri mengendalikan hawa nafsu yang diistilahkan dengan *riyadhah an-nafs*i.

Riyadhah merupakan proses pendisiplinan diri secara asketis yang akan menghantarkan seorang hamba mendekati Allah swt. *Riyadhah* adalah sebuah metode bukan tujuan. Karena metode itulah setiap sufi dapat mengisinya sesuai pengalaman masing-masing. Al-Ghazali misalkan memulai keterangan dalam bab *riyadhah an-nafs*i dari pendidikan akhlak, hakikat akhlak yang mulia, hingga berbagai macam penyakit hati dan cara penyembuhannya. Adapun sufi yang lain menunjukkan cara-cara melatih ruhaninya secara praktis dengan *beristiqamah* mendirikan shalat lima waktu berjamaah, melaksanakan sunah-sunnah muakkad seperti shalat sunnah rawatib, dhuha, tahajjud dan witir, ditambah shalat tasbih setiap malam jika memungkinkan, berzikir setiap saat dan berpuasa dalam hari-hari yang memungkinkan. Inilah arti *riyadhah* dalam tasawuf dan contoh praktis pengamalannya.

Makna *riyadhah* semacam ini mengalami sedikit pergeseran ketika digunakan para santri di Nusantara. Sebagaimana dilaporkan oleh Bambang Pranowo dalam penelitiannya bahwa praktik *riyadhah* di pesantren Tegalrejo telah banyak dipengaruhi oleh tradisi Jawa. Dalam *riyadhah* terkandung pula ritual puasa *mutih* (tidak makan apapun kecuali nasi putih, tapa lauk-pauk tanpa garam, dan hanya minum air putih) dan *ngrowot* (hanya makan umbi-umbian). Hal ini sekaligus menunjukkan betapa nilai-nilai dalam kebudayaan Jawa dapat saling bersetangkup dengan ajaran Islam.

Dalam tradisi Jawa, subtansi *riyadhah* bukanlah hal baru. Semenjak dahulu masyarakat Jawa telah mengenal istilah *bantingraga*. Sebuah istilah yang dapat dikategorikan sebagai padanan kata pengendalian nafsu. *Bantingraga* biasa dilakukan masyarakat Jawa demi menjaga stabilitas jagad raya. Secara harfiyah bantingraga berarti 'menjatuhkan diri'. Yaitu upaya menghalangi fungsi raga sebagaimana biasanya demi tercapainya sesuatu maksud. Ada beragam bentuk dalam banting raga diantaranya adalah *tapa* atau bertapa yaitu berdiam diri dalam waktu yang ditentukan sesuai dengan perintah sang guru. Atau juga *patigeni,* yaitu bergadang sepanjang hari da malam. Dan yang lumrah adalah puasa. Namun ada berbagai macamnya *puasa ngalong* yaitu puasa yang disaat berbuka hanya memperbolehkan makan buah-buahan seperti halnya binatang kalong (kelelawar). Ada juga *puasa mutih* yaitu puasa yang ketika berbuka hanya boleh makan nasih putih saja. Ada juga puasa *senin-kamis,* yaitu puasa pada setiap

hari senin dan kamis. Ada juga *puasa ngrowot* yaitu puasa yang ketika berbuka hanya makan umbi-umbian saja. Dan masih banyak lagi jenis puasa yang lain. Intinya dalam *banting raga* adalah mengkosongkan perut untuk menghindari makanan agar tidak terlalu mudah terjatuh dalam kepulasan tidur. Karena bergadang sepanjang malam adalah sebuah anjuran. Demikian pentingnya mengosongkan perut dalam kebudayaan Jawa. Karena perut yang kosong dianggap mampu menahan nafsu dan menjernihkan pikiran. Sehingga berbagai *ngelmu* dapat dicerna.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan yang hidup bersama masyarakat, tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh lingkungannya. Meskipun pada mulanya konsep *riyadhah* berisikan tentang ajaran tasawuf, tetapi dalam praktiknya telah diwarnai dengan corak *riyadhah* ala banting raga orang Jawa. Diantara praktik *riyadhah* adalah puasa *ngrowot* selama tiga tahun, yakni menghindarkan diri dari makan beras dan berbagai jenis makanan yang berasal dari beras. Biasanya para santri yang melaksanakan puasa *ngrowot* hanya mengkonsumsi tepung gandum, *gaplek* (ketela yang dikeringkan), dan sayur-sayuran. Selama puasa *ngrowot* para santri tidak boleh melewatkan bacaan wajib setelah shalat magrib, surat An-Nas, Al-Falaq dan Al-Kautsar sebanyak tiga kali. Masing-masing psantren biasanya memiliki konsep *riyadhah* yang berbeda. Hal ini sangat tergantung pada kiai sebagai penentu kebijakan di pesantren.

Di sebagian pesantren praktik *riyadhah* bisa berupa *puasa dalail,* yakni berpuasa sambil mengamalkan doa *dalail al-khairat* minimal satu hari satu kali atau tergantung pada aturan yang ditentukan oleh kiai. *Puasa dalail* dilaksanakan selama tiga tahun tidak boleh putus kecuali hari-hari yang diharamkan berpuasa oleh syariat Islam. Yaitu lima hari pada tanggal 1 Bulan Syawal dan tanggal 10, 11,12, 13 Bulan Dzulhijjah. Oleh sebagian santri dipercaya bahwa bulan Muharram adalah bulan yang tepat untuk memulai *puasa dalail*.

Dianatara bentuk *riyadhah* yang lain adalah *puasa dawud*. Dinamakan demikian karena inilah pola puasa yang pernah dilakukan Nabi Dawud AS. Yaitu melaksanakan puasa dengan cara bergantian hari, yakni sehari puasa sehari tidak puasa. Demikain seterusnya dilakukan dalam jangka waktu tertentu sesuai petunjuk kiai. Selama *puasa dawud* seorang santri harus mengamalkan berbagai bacaan doa yang diberikan sang kiai.

Demikianlah diantar bentuk *riyadhah* yang ada di lingkungan pesantren. Dan masih banyak lagi praktik *riyadhah* yang lainnya. Berbagai praktik *riyadhah* ini hanya boleh dilaksanakan oleh santri, setelah ia memperoleh *ijazah* dari seorang kiai. *Iajzah* adalah semacam izin informal yang diberikan seorang kiai kepada santri untuk menjalankan satu amalan tertentu (lihat entri ijazah). Tidak sembarang santri boleh menjalankan praktik *riyadhah*. Setiap *riyadhah* mengandaikan beberapa syarat. Misalkan untuk *ngrowot* hanya boleh dilaksanakan oleh santri senior. Santri yang telah mencapai tingkatan dan umur tertentu. Begitu juga dengan *puasa dalalil*, *puasa dawud* dan lain sebagainya. Setiap pesantren memiliki aturan berbeda mengenai batasan melaksanakan *riyadhah*.

Sumber motivasi para para santri dalam melaksanakan *riyadhah* adalah keyakinan yang mendalam bahwa keberkahan hidup dapat diraih dengan cara mendekatkan diri kepada Allah swt. Hidup yang berkah adalah hidup dengan bersahaja. Hidup yang penuh dengan kemanfaatan baik untuk masyaraat dan keluarga. Sukur-sukur memiliki lebihan harta, ataupun sekedar cukup untuk kebutuhan hidup.

Demi mendekatkan diri kepada Allah inilah, para santri harus terlebih dahulu mampu mengendalikan dan menundukkan hawa nafsu yang selama ini cenderung pada kemaksiatan. Dengan berpuasa dan berzikir secara terus-menerus, nafsu yang liar secara perlahan akan menjadi jinak dan cenderung menuruti ajakan hati untuk mengabdi kepada ilahi. Harapan santri kemudian pada kemurahan-Nya, semoga Allah segera meletakkan bagian cahaya-Nya kedalam hati agar hilang semua penyakita hati, sehingga yang tersisa adalah kejernihan hati yang terartikulasikan dalam

husnul khuluq tindakan dan tingkah laku yang mulia. Inilah semangat utama para santri melaksanakan *riyadhah* sebagaimana yang telah diajarkan oleh para ulama terdahulu.

Secara global praktik *riyadhah* memiliki fungsi utama sebagai salah satu bentuk silatrrahim yang memperkokoh jejaring antar pesantren. Fungsi ini dibangun semenjak seorang santri datang kepada kiai untuk memohon *ijazah* amalan *riyadhah*. Biasanya *ijazah* semacam ini didapat oleh seorang santri dari kiai lain di luar pesantrennya. Seorang kiai ahli hikmah yang masyhur pada masanya. Dalam proses inilah santri akan berkunjung ke pesantren lain dan bertemu dengan santri-santri dari pesantren lain yang memiliki maksud sama. Maka terjadilah interaksi dan tukar informasi antar mereka. Seringkali hal ini berlanjut hingga mereka kembali ke kampung masing-masing.

Namun dalam konteks kekinian *riyadhah* semacam ini menjadi satu barang langka. Modernisasi dan globalisasi yang melanda bangsa ini cukup kuat menghujam. Kapitalisme tidak hanya merambah dunia bisnis dan ekonomi, tetapi juga menyergap kehidupan petani di kampung dan juga santri-santri di pesantren. Di sini spiritualitas mendapatkan tantangannya. Sebagian besar pesantren tergerus arus, secara perlahan menggeser arah kiblatnya. Menjadi pesantren modern dengan sistem pembelajaran, tatakelola dan administrasi yang lebih rapi. Dan sebagain lain bertahan dalam keterbatasan dengan tetap mempertahankan nilai-nilai warisan leluhurnya. Sementara sebagian yang lain lagi selalu melakukan negosiasi, terkadang menang dan sering kali terkalahkan.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan

Abu Hamid Al-Gazali, tanpa tahun. *Ihya' Ulumid Din Juz III*. Singapura-Jeddah-Indonesia: Al-Haramain.

---------------------------, tanpa tahun. *Mukasyafati Al-Qulub,*

Amatullah Armstrong, 2001. *Khazzanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan.

Bambang Pranowo, 2009. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Insep dan Pustaka Alvabet.

Koentjaraningrat, 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka

Kodiran, 2007. *Kebudayaan Jawa*. dalam Koentjaraningrat, (2007). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan

Marbangun Hardjowirogo, 1995. *Manusia Jawa*. Jakarta: Toko Gunung Agung

Said Hawwa, 1996. *Jalan Ruhani, Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktivis Islam*. Bandung: Mizan

Rukyah

Rukyah atau *rukyatu al-hilal* adalah cara atau metode yang pertama digunakan oleh umat Islam untuk menentukan datangnya bulan Ramadhan maupun bulan Syawal. Meskipun ilmu astronomi sudah ada sebelum Islam datang—sehingga perjalanan bulan dan matahari sudah dipelajari oleh para ilmuwan—namun nabi Muhammad saw memerintahkan umat Islam untuk melihat hilal dalam penentuan awal bulan puasa maupun bulan syawal, dan jika hilal tidak dapat dilihat, maka umat Islam diperintahkan untuk menggenapkan bulan Sya'ban menjadi 30 hari.

Dalam satu riwayat, nabi Muhammad saw juga mengatakan bahwa kaumnya adalah kaum *ummiy* yang tidak biasa menulis dan berhisab. Oleh karena itu untuk menentukan awal bulan Ramadhan, *rukyatu al-hilal* menjadi pilihan dan disyari'atkan. Dalam memahami hadis ini dan hadis-hadis lain yang berhubungan dengan penentuan awal bulan Ramadhan, para ulama, sebagaimana disebutkan oleh Imam Ibnu Hajar al-Asqollani, menyimpulkan bahwa hisab tidak pernah menjadi pilihan dan pijakan syar'iy dalam menentukan awal bulan Ramadhan. Bahkan ada pula yang berlebihan dan mengatakan bahwa menentukan awal bulan Ramadhan menggunakan hisab adalah bid'ah, seperti pendapat Ibnu Taimiyah.

Di Nusantara, praktik *rukyatu al-hilal* diyakini sudah dilakukan oleh umat Islam sejak awal masuknya agama tauhid ini mengingat puasa Ramadhan adalah salah satu rukun Islam, yang hanya bisa dilakukan apabila awal bulan Ramadhan diketahui, dan cara mengetahuinya secara tradisional adalah menggunakan metode rukyah. Setiap tanggal 29 Sya'ban ada sekelompok orang Islam pergi ke pantai atau ke atas bukit untuk melihat hilal di ufuk barat setelah matahari terbenam. Jika hilal dapat dilihat, maka mereka menentukan bahwa malam itu dan keesokan harinya adalah tanggal 1 bulan Ramadhan. Dan jika mereka tidak dapat melihah hilal, maka keesokan harinya adalah tanggal 30 bulan Sya'ban.

Ketika kerajaan-kerajaan Islam sudah berdiri di Nusantara, kegiatan melihat hilal ini lalu dikoordinasikan oleh para pejabat kerajaan. Adapun saat ini, urusan *rukyatu al-hilal* dikoordinasikan oleh kementerian agama RI, meskipun beberapa ormas juga ada yang melakukannya di beberapa daerah. Pengadilan agama di bawah kementerian agama bahkan diinstruksikan untuk melakukan rukyah sebanyak enam kali dalam setahun, yaitu pada bulan-bulan Muharram, Rajab, Sya'ban, Ramadhan, Syawal, dan Dzul Hijjah. Adapun departemen agama pusat melakukannya delapan kali setahun, dengan menambahkan bulan Robiul Awal dan Dzul Qo'dah.

Laporan rukyah bulan Ramadhan dan Syawal disampaikan secara lisan sesaat setelah pelaksanaan rukyah kepada sidang itsbat pada setiap awal bulan Ramadhan atau bulan Syawal yang diselenggarakan sekitar pukul 18:30 WIB dipimpin oleh menteri agama.

Pelaksanaan Rukyah

Pada mulanya *rukyatu al-hilal* dilaksanakan dengan cara sederhana dan tradisional. Dari tempat yang tinggi atau pantai, orang-orang yang ditugasi untuk melakukan rukyah

melihat ke arah barat di sekitar matahari tanpa mempergunakan alat perlengkapan seperti teropong maupun data-data astronomi. Namun setelah ilmu astronomi dan ilmu falak mengalami perkembangan yang pesat dan banyak orang Islam yang menguasainya, data-data astronomi kemudian digunakan untuk membantu pelaksanaan rukyah. Data-data astronomi yang digunakan tersebut adalah kapan terjadinya ijtima', saat terbenamnya matahari, ketinggian hilal, deklinasi matahari dan hilal, serta azimuth matahari dan hilal.

Seiring perkembangan zaman, peralatan astronomi juga digunakan dalam melakukan rukyah, seperti teropong, kompas, rubu' mujayyab, gawang lokasi, serta tongkat istiwa'. Namun teropong berlensa dan binocular dianggap kurang efektif dibadingkan dengan alat-alat lain yang tidak menggunakan lensa, seperti gawang lokasi, sehingga ada beberapa usulan untuk menggunakan teropong yang dilengkapi dengan pembacaan skala derajat teliti. Bahkan sudah ada ilmuwan yang berusaha menciptakan teropong canggih yang bisa digunakan untuk melihat hilal meskipun tertutup awan tipis. Sehingga apabila hilal benar-benar sudah ada namun tidak dapat dilihat dengan mata telanjang, dengan teropong tersebut, hilal bisa dilihat.

Saat ini, orang yang melihat hilal juga menggunakan gawang lokasi yang dilengkapi dengan data-data dari beberapa almanak astronomi internasional seperti almanak Nautika dan American Ephemeris. Menggunakan gawang lokasi dengan data-data astronomi yang akurat, para orang yang melakukan rukyah lebih mudah mengarahkan pandangannya ke lokasi hilal, untuk kemudian berusaha melihat hilal dengan mata telanjang. Metode ini terbukti sangat efektif untuk melakukan *rukyatu al-hilal*.

Gawang lokasi merupakan sebuah alat yang dibuat untuk membantu para observer mengarahkan pandangan dengan tepat ke posisi hilal. Alat ini berupa dua buah tiang; yang pertama tiang pendek dengan lubang pengintai, dan satunya lagi tiang panjang berbentuk gawang. Tidak ada lensa pada alat ini. Pada saat mengamati hilal, gawang lokasi diletakkan menghadap arah yang sudah ditentukan sebelumnya dengan teliti berdasarkan data-data astronomi mengenai posisi hilal.

Pada dasarnya, untuk mempermudah kegiatan rukyah, ada beberapa hal yang sangat penting untuk diketahui, di antaranya ketinggian hilal, berapa azimuthnya, dan berapa kemiringan falak bulan dari ekliptika.

Bulan adalah benda langit yang tidak memiliki cahaya sendiri. Cahaya yang ada pada bulan adalah pantulan sinar matahari yang bisa dikatakan tidak begitu terang apalagi pada awal kemunculannya pada hari pertama setiap bulan. Hal ini yang membuat kegiatan rukyah tidak mudah dilakukan. Pengamatan hilal dilakukan beberapa saat setelah matahari terbenam, tetapi pada saat itu langit masih cukup terang sehingga bulan sabit baru yang tipis sulit dilihat, bahkan ketika langit cerah tak berawan, karena pantulan cahaya matahari pada bulan hampir sama dengan terangnya langit pada saat itu, meskipun matahari sudah tenggelam.

Berikut ini adalah urutan metode rukyah hilal tanpa teropong:

1. Persiapan. Yaitu mencari tahu posisi bulan setelah terbenamnya matahari pada tanggal yang dimaksudkan, baik dengan cara melakukan hisab sendiri atau menggunakan data dari Badan Hisab dan Rukyat. Tinggi hilal dan selisih azimuth bulan dan matahari harus diketahui supaya pengamatan lebih terarah.
2. Menetapkan jam. Hal ini harus dilakukan minimal 3 hari sebelum tanggal yang ditentukan, dan harus dilakukan setiap hari. Caranya adalah sebagai berikut:
    - Menggunakan patokan jam dari RRI pada pukul 19:00 WIB. Tanda waktu tersebut terdiri dari enam kali nada tit. Nada tit terakhirlah yang menunjukkan waktu tepatnya.
    - Penetapan waktu ini dilakukan lagi pada hari-hari berikutnya sambil memperhatikan penyimpangan (percepatan atau perlambatan).

- Jika terjadi penyimpangan, berikan koreksi pada penujukan waktunya. Misalnya jika jam itu terlambat 5 menit, maka penujukan waktunya juga harus dikurangi 5 menit, dan seterusnya.
- Jam itu digunakan untuk menyatakan waktu pada saat matahari terbenam dan pada saat melihat bulan.

3. Menyatakan cuaca sebelum matahari terbenam. Hal ini perlu dilakukan untuk mendapatkan gambaran umum mengenai cuaca pada saat observasi dengan cara sebagai berikut:
   - Periksa horizon barat di sekitar perkiraan tempat terbenamnya matahari dan terlihatnya bulan.
   - Menyatakan keadaan cuaca menurut tingkatannya. Tingkatan 1, horison bersih dari awan, dan birunya langit terlihat jelas. Tingkatan 2, apabila pada horison terdapat awan tapi tidak merata sehingga langit di atas horison terlihat keputih-putihan atau kemerah-merahan. Cuaca tingkat 3, apabila terdapat awan tipis yang merata di sepanjang horison atau jika terdapat awan tebal sehingga warna langit tak terlihat biru.
4. Mengecek letak matahari dan memperkirakan letak bulan. Berikut ini beberapa hal yang perlu dilakukan:
   - Mempersiapkan kompas, dan memastikan tidak ada benda-benda yang mengandung magnet di dekatnya.
   - Letakkan kompas pada tempat yang rata horizontal (tidak miring). Tepatkan jarum kompas utara menunjuk pada azimut 0 derajat, dan jarum kompas selatan menunjuk tepat pada azimuth 180.
   - Tentukan arah menggunakan data azimuth bulan dan matahari. Tanda-tanda berupa benda seperti bangunan atau pohon pada horizon bisa digunakan untuk mengingat arah.
   - Dari data tinggi hilal, alat bisa diarahkan ke perkiraan arah bulan, sesuai dengan ukuran arah azimuth yang sudah didapatkan.
5. Melihat hilal.
   - Mencatat waktu terbenamnya matahari dengan cara mengamati matahari dari saat ia belum terbenam. Waktu dicatat tepat pada saat bagian piringan atas matahari terbenam.
   - Memperhatikan daerah perkiraan letak bulan dan memulai pengamatan pada titik itu.

Sumber: http://pwnujatim.or.id/

- Mencatat waktu dengan tepat ketika melihat hilal. Tinggi hilal dan azimuthnya juga perlu dicatat.
- Mencatat keadaan langit di sekitar bulan pada saat itu menurut tingkatan cuacanya.

6. Melaporkan hasil observasi. Hasil observasi dilaporkan kepada petugas dengan menyertakan formulir Laporan Hasil Observasi Bulan.

Penggunaan teknologi dalam pelaksanaan rukyah

Mayoritas umat Islam masih berpandangan bahwa penentuan awal bulan Ramadhan dan Syawal dengan rukyah itu boleh dilakukan apabila langit (horizon) cerah. Jika langit mendung, maka bulan Sya'ban digenapkan menjadi 30 hari. Maka selama ini usaha pengembangan teknologi berkenaan dengan rukyah hilal difokuskan pada penemuan alat bantu rukyah dalam keadaan langit cerah. Seandainyapun ada teknologi yang dapat membantu melihat hilal dalam keadaan langit mendung, akan tetap banyak umat Islam yang tidak dapat menerimanya, karena dianggap bertentangan dengan petunjuk syari'ah.

Meskipun bulan sabit merupakan benda langit paling besar yang dapat diamati pada malam hari, tapi ia tetaplah sulit diamati baik menggunakan mata telanjang maupun teropong, kecuali teropong khusus. Hilal yang diamati untuk menentukan awal bulan qomariyah adalah bulan sabit yang baru terbit rendah di atas ufuk, yang tidak lama kemudian tenggalam lagi, dan cahanyapun sangat lemah jika dibandingkan dengan cahaya langit pada saat terbitnya hilal baru.

Selain itu, bulan berjarak sekitar 500,000 km dari bumi, sehingga diperlukan alat untuk dapat membantu melihatnya dengan lebih jelas. Teleskop atau teropong dilengkapi dengan komponen optik seperti lensa, cermin dan prisma yang fungsinya mendekatkan pandangan atau memperbesar sudut pandang. Tanpa teknologi, untuk memperbesar sudut pandang terhadap sesuatu, manusia harus mendekatinya, namun dengan teknologi seperti teleskop, manusia tidak harus mendekati bulan untuk mendapatkan sudut pandang yang lebih besar terhadapnya.

Masalahnya cahaya yang sampai ke mata manusia melalui cermin telah melewati beberapa lapisan komponen optik, sehingga intensitasnya berkurang dan menjadi lebih redup. Jadi meskipun teropong bisa memperbesar gambar yang kita lihat, tetapi cahayanya berkurang. Perkembangan teknologi kemudian berhasil memberikan solusi atas permasalahan melemahnya cahaya pada teropong. Para ilmuan menemukan teknologi untuk melipat-gandakan cahaya *(light intensification)* dengan menggunakan instrumen yang disebut dengan *image intensifier.* Dengan alat ini, intensitas cahaya dapat dilipat-gandakan sampai 50,000 kali. Para ilmuan juga mengembangkan filter untuk memblokir cahaya yang sewarna dengan cahaya rembang petang, yang disebut dengan *substraction filter*. Kombinasi dua alat ini terbukti sangat membantu pelaksanaan rukyah hilal.

Beberapa peralatan yang biasa digunakan dalam kegiatan *rukyatu al-hilal* adalah sebagai berikut:

1. Alarm Clock sebagai alat aba-aba memulai dan mengakhiri pelaksanaan rukyat.
2. Altimeter, yaitu alat pengukur ketinggian tempat.
3. Chronometer atau lonceng astronomi. Alat ini adalah penunnjuk waktu yang memiliki nilai ketepatan sangat tinggi, tidak seperti jam biasa.
4. Gawang lokasi.
5. Jarum pedoman atau kompas.
6. Mistar radial. Alat ini digunakan untuk mengukur derajat posisi suatu benda langit dari posisi yang ditentukan. Alat ini terbuat dari sebuah mistar atau benda lurus yang diberi skala milimeter atau centimeter.
7. Pemotret bintang dan pesawat equatorial.
8. Pesawat lingkaran meridian atau transit

theodolit. Ini adalah teropong yang hanya dapat bergerak bebas sepanjang bidang meridian, arah utara selatan. Pada alat ini terdapat sebuah skala yang dipasang vertikal dengan pembagian satuan derajat. Pesawat ini digunakan untuk menentukan saat dan tinggi suatu benda langit yang sedang berkulminasi.

9. Pesawat pelaluan atau pesawat passage. Alat ini seperti pesawat lingkaran meridian tetapi tidak dilengkapi dengan skala derajat. Alat ini hanya digunakan untuk mengetahui "saat" setiap benda langit berkulminasi.
10. Pesawat komunikasi.
11. Stopwatch.
12. Theodolit.
13. Tongkat istiwa.
14. Teropong yang dilengkapi image intensifier dan subtraction filter.

[Ali Mashar]

Sumber Bacaan

Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqollani, *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari,* Dar al-Royan li-alturots, 1986.

Almanak Hisab Rukyat, Direktorat Badan Peradilan Agama, Mahkamah Agung RI, 2007.

Farid Ismail, *Selayang Pandang Hisab Rukyat,* Direktorat Jenderal Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Direktorat Pembinaan Peradila Agama, 2004.

Farid Ismail dan Sriyatin Shadiq (ed.), *Hisab Rukyat, Jembatan Menuju Pemersatu Umat*, Yayasan Asy Syakirin Rajadatu Cineam, Tasikmalaya, 2005.

Taqiyuddin Ibnu Daqiqil Ied, *Ihkâm Al Ahkâm Syarhu 'Umdat Al Ahkâm,* Tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Dâr Ălam al-Kutub, Beirut, 1407 H.

Yahya Ibn Syarf al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab,* Mathba'ah al-Muniriyah, 1986.

Ruwahan

Salah satu bentuk dalam tradisi selametan adalah ruwahan. Nama ruwah ini terambil dari kata arwah, jamak dari ruh. Ruwah juga mengacu pada nama bulan yang disebut oleh sebagian orang Jawa. Bulan Ruwah diapit oleh Rejeb (Rajab) dan Poso (Ramadhan). Ruwah merupakan bulan ke 8 dalam kalendar Jawa, sementara dalam penanggalan hijriyah sendiri disebut bulan Sya'ban. Tradisi ruwahan sendiri sudah ada sejak zaman nenek moyang. Agak sulit sejak kapan pastinya, dimulainya tradisi kebudayaan ini. Bukti yang kita lihat adalah hingga kini tradisi itu dilakukan dalam berbagai macam cara.

Selain ruwahan, orang Jawa juga menyebut *munggahan*. Ada juga yang menyebutnya megengan sebagaimana orang Aceh. Kata lain bisa juga sedekah makam sebagaimana ada di sebagian masyarakat Cirebon. Biasananya mereka juga mengiriginya dengan *tipar* atau ngunjung *buyut* yaitu ziarah ke makam,

Kata ruh dalam ruwahan, yang jamaknya adalah arwah sendiri dimaksudkan sebagai penanda bahwa pada saat acara dilangsungkan, doa –doa dikirimkan dari yang hidup kepada ruh, kepada mereka yang sudah meninggal.

Bulan Sya'ban diyakini oleh umat Islam sebagai salah satu bulan yang istimewa. Sebab di dalamnya terjadi banyak peristiwa fenomenal yang menentukan kehidupan manusia. Di antara peristiwa itu misalnya adalah perubahan arah kiblat umat Islam dari Masjidil Aqsa di Baitul Maqdis, Palestina, ke Ka'bah di Masjidil Haram, Makkah. Di dalamnya juga terjadi peristiwa laporan amal perbuatan manusia kepada Allah Swt.

Terkait dengan peristiwa yang terakhir, sahabat Usamah bin Zaid pernah bertanya kepada baginda Rasul: "Wahai Rasulullah, kenapa aku tidak pernah melihat Engkau berpuasa sunah dalam satu bulan tertentu yang lebih banyak dari bulan Sya'ban?" Beliau SAW menjawab:

ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفِلُ النّاسُ عَنْهُ وَهُوَ شَهْرٌ تُرْفَعُ فِيهِ الأَعْمَال
إِلى رَبِّ العَالِمِينَ، فَأُحِبُّ أَنْ يُرْفَعَ عملي وَأَنَا صَائِمٌ.

"Ia adalah bulan di saat manusia banyak yang lalai (dari beramal shalih). Ia adalah bulan disaat amal-amal dibawa naik kepada Allah Rabb semesta alam, maka aku senang apabila amal-amalku diangkat kepada Allah saat aku mengerjakan puasa sunah." (HR. Tirmidzi, An-Nasai dan Ibnu Khuzaimah)

Karena begitu mulianya bulan Sya'ban ini, tidak berlebihan kiranya jika Rasul Saw kerap melaksanakan puasa sunnah, sebagaimana riwayat Aisyah: *"Aku tidak pernah melihat Rasulullah SAW melakukan puasa satu bulan penuh kecuali puasa bulan Ramadhan dan aku tidak pernah melihat beliau lebih banyak berpuasa sunah melebihi (puasa sunah) di bulan Sya'ban."* (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Pada bulan ini pula Allah akan mengampuni dosa-dosa makhluk-Nya. sebagaimana diceritakan Abu Musa Al-Asy'ari bahwa Nabi Saw bersabda:

إن الله ليطلع ليلة النصف من شعبان فيغفر لجميع
خلقه إلا لمشرك أو مشاحن.

"Sesungguhnya Allah melihat pada malam pertengahan Sya'ban. Maka Dia mengampuni semua makhluk-Nya, kecuali orang musyrik dan orang yang bermusuhan." (HR. Ibnu Majah dan at-Thabrani)

Karena begitu bertuahnya bulan

Syah'ban maka masyarkat muslim Nusantara, khususnya Jawa, kerap menjadikan bulan ini sebagai momentum untuk beramal saleh secara kolektif, seperti sedekah dan do'a bersama.

Sementara dalam tradisi Jawa kuno, bulan Sya'ban ini dikenal dengan istilah bulan Ruwah atau bulan arwah. Sesuai dengan mananya, bulan ini dijadikan sebagai momentum untuk mengingat dan menghormati para leluhur yang sudah meninggal dunia. Mereka melakukan ritual-ritual tradisi yang sangat naluriah dan manusiawi untuk memuliakan orang-orang tua pendahulunya dengan mengunjungi makam, membersihkan bahkan berdoa bersama di makam keluarga. Diantara tradisi ruwahan yang biasa dilakukan adalah besik, kenduri dan megengan serta nyadran.

Besik adalah membersihkan makam. Kegiatan ini dilakukan baik secara gotong royong di makam kampung ataupun bersama keluarga di makam keluarga. Rumput liar atau apapun yang terlihat mengganggu pemandangan akan dibersihkan sehingga pada bulan Ruwah ini makam-makam akan terlihat bersih dan tidak terasa angker atau menakutkan karena dibersihkan oleh sanak keluarga dan keturunan mereka yang sudah meninggal dunia.

Setelah itu, pada tanggal yang sudah ditentukan di tiap makam atau kampung, warga melakukan tahlilan bersama di halaman makam dengan membawa makanan maupun hasil bumi untuk dibagikan atau dimakan bersama-sama di halaman makam. Tradisi ini disebut dengan Nyadran. Nyadran adalah kegiatan makan bersama di dekat pemakaman setelah dibacakan doa bersama yang dipimpin oleh kepada suku atau kyai. Pada momentum ini, biasanya semua anggota keluarga akan hadir untuk berziarah ke makam leluhur dan bersilaturahim dengan sanak keluarga.

https://groupcahayaiman.wordpress.com

Sementara kenduri dan megengan (kirim hantaran makanan; yang dalam tradisi Aceh harus berupa daging/*meugang*) adalah manifestasi dari praktik do'a bagi semua keluarga sanak saudaranya yang masih hidup dengan saling bersilaturahmi, saling memaafkan dan membantu untuk siap memasuki ibadah puasa dengan rasa yang suci penuh suka cita.

Selain itu, pada pertengahan bulan Ruwah, juga dilaksanakan sedekah ruwah. Pada hari ini disajikan beberapa jenis makanan seperti nasi dan beras, bubur merah dan bubur putih, ayam panggang, telor, kopi susu, teh manis, kopi pahit, rokok daun nipah dan serabi.

Nasi dan beras melambangkan kasih sayang dan kebutuhan pangan bagi masyarakat setempat. Sementara bubur merah dan bubur putih melambangkan bahwa makhluk ciptaan Tuhan memiliki 20 sifat, diantaranya manusia diciptakan dari tanah, malaikat diciptakan dari cahaya yang dilambangkan dengan wana putih bersih yang berarti kebaikan. Sementara jin diciptakan dari api yang dilambangkan dengan warna merah yang berati kejahatan.

Bagi masyarakat Melayu Bangka misalnya, acara sedekah ruwah ini dirayakan lebih meriah daripada Idul Fitri. Semua sanak saudara dan segenap penduduk desa bahkan mereka yang berada di luar desa, berduyun-duyun datang untuk bersilaturahim dan sekaligus menyaksikan upacara sedekah ruwah yang dilaksanakan di pantai. Secara teknis, upacara sedekah ruwah dimulai oleh masing-masing kepala keluarga dari setiap warga desa dengan membawa makanan secukupnya ke masjid terdekat.

Secara filosofis, upacara ini dilaksanakan untuk menyambut datangnya bulan Ramadhan. Untuk memeriahkan acara, maka

diadakan makan bersama sebagai wujud rasa syukur karena dapat berkumpul dan akan dipertemukan kembali dengan bulan yang suci. Akhirnya kegiatan semacam ini menjadi tradisi yang diwariskan secara turun temurun setiap bulan Sya'ban tahun Hijriyah.

Sedekah ruwah dapat dipahami antara lain sebagai momentum persiapan menyambut puasa Ramadhan yang dianggap sebagai jihad melawan hawa nafsu. Sebelum berangkat ke medan "perang" di sepanjang Ramadhan, pembersihan diri dan doa restu para pendahulu sangat dibutuhkan agar niat berpuasa sebulan mendapatkan kekuatan dan ridha dari yang Maha Kuasa.

Sebagian ada yang memahami ritual Ruwahan tersebut bertujuan untuk mendoakan arwah leluhur yang telah meninggal. Selain untuk mendoakan arwah leluhur, ritual Ruwahan beserta tradisi yang ada di dalamnya memiliki maksud agar orang yang menjalankan ibadah puasa di bulan Ramadhan sudah suci secara lahir dan batin. Kemudian melalui ritual ini, masyarakat juga mengharapkan agar dalam menjalankan ibadah puasa diberikan kelancaran dan keberkahan.

Acara Ruwahan

Secara terus menerus ruwahan berlangsung hingga kini dalam berbagai bentuk budaya yang menarik. Di Jawa Tengah misalnya ruwahan bisa disebut juga *megengan*. Tak semua kota kota di Jawa punya cara yang sama dalam budaya ini. Masyarakat muslim mereflesikan ruwahan biasanya dengan acara inti doa dan mengantarkan makanan kepada saudara atau tetangga dengan cara yang khas.

Tradisi yang sudah dilakukan sebelum Islam datang ini, dalam pelaksanaannya telah banyak mengalami banyak perubahan utamanya dalam relasinya dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Pada awalnya mengirim makanan sebagai sesaji untuk para roh diganti dengan sedekah dan berkirim doa kepada keluarga yang sudah meninggal.

Tadisi ruwahan bagi orang Kudus Jawa Tengah biasanya juga diikuti hantaran makanan kepada kerabatan atau tetangga yang disebut ater-ater, dulu biasanya nasi lengkap dengan lauk pauknya, atau popular dengan *berkat* .Setelah itu ada acara *nglumpuk* yaitu membawa nasi beserta lauknya ke

Tradisi masyarakat di Yogja dan jawa menjelang bulan ramadhan.
Sumber: http://seyogyanya.com/

mushola terdekat atau masjid untuk kemudian dibacakan tahlil dan doa serta ditutup dengan makan bersama.

Sementara, di Jepara Jawa Tengah, tepatnya di desa Tunahan, ruwahan bisa dilakukan dengan cara individual atau kolektif . Mereka yang punya banyak dana biasanya mengadakan di rumah. Tuan rumah akan mengundang para saudara dan tetangga, lalu mereka berdoa bersama, dengan membaca tahlil misalnya. Dalam doa tahlil itulah kemudian doa- doa dikirim, *sohibul bait* akan me-list nama-nama arwah yang dituju dan biasnya seorang imam atau kyai akan memimpin doanya. Dalam pertemuan itu bisa diisi tahlil, istighosah maupun sholat tasbih, beda daerah beda adat/ kebiasaan doanya. Nanti para undangan yang pulangi masing – masing membawa *berkat* (biasanya nasi atau kue-kue) dari tuan rumah. Adapun yang kolektif, hampir sama dengan di daerah lain, biasanya dikumpulkan di masjid atau musholla. Para penduduk disitu membawa makanan lalu ada yang memimpin doa dan diaminkan jamaah yang hadir. Mereka lalu mengakhiri acara dengan makan bersama.

Selain sedekah dan doa sebagaimana di atas, ruwahan yang biasanya di minggu terakhir bulan Sya'ban, juga mempunyai kegiatan lain, yakni nyadran (ziarah kubur) dan bersih –bersih desa. Ada pendapat yang mengatakan bahwa pada ruwah adalah hari rayanya orang-orang yang sudah wafat. Maka menengok tempat akhir dari kehidupan manusia yaitu maqbaroh, berziarah kubur adalah keharusan. Kita akan melihat fenomena bagaimana makam makam akan sangat ramai dan membuat jalan sampai macet pada Jumat terakhir bulan Sya'ban maupun hari terakhirnya. Adapun bersih – bersih desa merupakan cara menyambut kedatangan Ramadhan yang melambangkan silaturahmi dan kegotong royongan umat.

Ada yang unik dalam budaya ruwahan ini, yakni kekhasan kue yang disediakan pada ruwahan; Apem, ketan dan kolak. Entah bagaimana asal usul kata ini dalam kaitannya dengan ruwahan. Dalam banyak literatur biasanya ungkapan atau makna kueh itu berasal dari sumber –sumber lisan yang disampaikan informan dalam masa penelitian.

Apem konon berasal dari kata *afwan* yang berarti minta maaf, harapan mendapat ampunan dari yang Allah Swt. terhadap kesalahan-kesalahan kita. Sedangkan kolak barasal dari kata kholik, yang artinya kita harus selalu ingat sang kholik, Tuhan pencipta semata. Ada juga yang memaknai bahwa kolak yang dibuat dari buah pisang dan buah yang menggantung pada pada pohonnya, mengingatkan kita akan kesalahan pada orang tua, saudara yang sudah mendahului dan yang Maha Kuasa. Adapun ketan yang bersifat lengket mengandung pesan senantiasa untuk menjalankan atau merekatkan silaturahmi.

Budaya ruwahan telah membentang sepanjang tanah nusantara, Kita lihat di Aceh, yang disebut Mengengan, Meugang, atau Makmeugang. Meugang tidak hanya diartikan ziarah kubur tapi juga mandi ramai ramai membersihkan badan. Orang Jawa Tengah menyebutnya *Padusan*, Di Sumbar dan Riau mereka menyebutnya *Mandi Balimau*. Sedangkan di Tapanuli Selatan dinamakan *Marpangir.*

Makmeugang sendiri merupakan rangkaian aktivitas, membeli, mengolah dan menyantap daging sapi. Meski intinya menghidangkan dan makan sapi namun, mereka juga menambahkan ayam ataupun daging kambing.

Menurut sejarawan Aceh, Amir Hamzah, tradisi ini sudah terjadi sejak abad ke-14 yakni masa tersebarnya agama Islam kesana. Mengengan biasanya dilakukan tiga kali setahun, 2 hari sebelum bulan puasa tiba, 2 hari sebelum hari Raya Idul Fithri dan 2 hari sebelum idul adha. Bulan puasa dan tentu juga dua hari raya itu adalah bulan yang baik. Mereka ingin menghidangkan dan bersedakah dengan makanan yang terbaik. Menurut A.Hasyimi dan Lombard, Meugangan juga dirayakan oleh keluarga kerajaan Aceh Darussalam dan diikuti dengan pembaikan sedekah kepada fakir miskim.

Dari Aceh menuju daerah lain, Bawean di ujung Jatim juga masih melaksanakan ruwahan dengan mengantar makanan kepada

para sudara dan handai taulan. Sementara di Lampung Timur diperingati dengan sholat tasbih dan pemberian makanan kepada fakir miskin. Adapun di Yogya, orang orang biasanya membuat nasi Ambeng dan kemudian dibawa ke ketua dukuh (kepala kampung). Disitu lah mereka membaca doa dengan dipimpin oleh ketua dukuh. Lalu dikuti ziarah ke makam bersama-sama.

Jawa Barat pun punya tradisi unik, misalnya Cirebon. Keluarga kraton kasepuhan biasanya memperingati ruwahan ini di dalam keratin dan tertutup untuk public. Namun tahun mereka melakukannya di masjid agung sang cipta rasa dan dilanjutkan dengan ziarah ke astana gunung jati. Dimana Sunan Gunung Jati disemayamkan.

Tradisi ruwahan sudah lama berlangsung, sejak Islam yang disiarkan oleh Sunan Gunung jati ke Cirebon. Jadi memperingatinya, dimana diakhiri dengan ziarah adalah juga untuk mengingat perjuangan Sunan Gunung Jati. Menurut Sultan, Keraton Kasepuhan didirikan oleh Sunan Gunung Jati, karena itu tradisi – tradisi yang ada disesuaikan dengan dengan hari-hari besar Islam.

Ruwahan keraton biasanya dilakukan pertengahn bulan Sya'ban 15 berbarengan dnegan tradisi Nisfu Sya'ban. Karena pada hari itu buku catatan amalan manusia ditutup. Maka pelaksanaanya biasanya dimulai dengan sholat sunat 2 rakaat diteruskan baca yasin 3 kali. Selanjutnya acara diisi oleh Penghulu Keraton, Kaum Masjid Agung dll. Dan seperti biasa ada tawasulan dan doa yang diakhiri dengan makan nasi bogana.

Namun bagi masyarakat biasa, ruwahan adalah bentuk syukur dari karunia dan rizki yang selama ini diterima. Mereka mengadakan ruwahan dengan sedekah makam. Biasanya setelah musim panen, namun mereka juga bis amengadakan pada bulan Ruwah.Itu adalah wujud syukur masyarakat petani yang berhasil panennya tapi juga diikuti oleh masyarakat lain.

Dengan dibacakannya doa doa pada acara ruwahan itu, mereka berharap doa-doa mengalir kepada para ahli kubur yang mereka ziarahi. Tradisi ini bagi masyarakat Kabupaten Cirebon di bagian utara disebut juga sebagai *ngunjung buyut* (berkunjung kepada para leluhur).

Tradisi ini sebagaimana di banyak tempat dulu memang adalah budaya animism dinamisme. Mereka biasanya membawa sesajen makanan yang dipersembahkan kepada para roh agar terjadi keseimbangan alam dan bentuk syukur. Intinya, bahwa pada diri manusia itu, sadar akan eksistensi yang Maha yang di luar kekuasaannya, itulah kemudian yang mereka ekspresikan dalam tingkat akal yang mereka pahami.

Namun kekuatan strategi yang digunakan oleh para wali atau penyebar Islam mempunyai kekuatan yang luar biasa dalam mengubah tradisi yang berlawanan dengan prinsip-prinsip Islam ini. Mereka tidak serta melarangnya, namun membentuk atau mewujudkan justru dalam hal yang dianjurkan oleh Islam itu sendiri, ziarah, doa dan sedekah yang dikemas dalam nama apa saja sesuai lokalitas daerahnya.

Mengapa Sya'ban?

Bagaimanapun tradisi ruwahan dilakukan, setidaknya ada tiga pesan dalam peringatan itu;

1. Menyambut bulan suci Ramadhan

   Bulan Sya'ban atau Ruwah memang pintu bulan menuju bulan Ramadhan. Pada saat inilah umat Islam bersiap-siap menyambut bulan mulia ini. Caranya bisa banyak melakukan ibadah dan bersih – bersih (diri maupun lingkungan). Pada bulan itu sebagaimana dalam salah satu hadis yang diriwayatkan Usamah bin Zaid, Rasulullah banyak berpuasa karena pada bulan itu amal manusia diangkat kepada Allah, sehingga beliau ingin pada saat diangkat itu Rasululllah ingin dalam keadaan berpuasa. Di bulan Sya'ban itulah kemudian ada malam nishfu Sya'ban, yaitu malam ke 15 dimana doa - doa dibacakan karena pergantian buku catatan amal manusia.

Usamah bin Zaid bertanya kepada Rasulullah s.a.w.:'Wahai Rasulullah, aku tidak pernah melihatmu memperbanyak berpuasa (selain Ramadhan) kecuali pada bulan Sya'ban? Rasulullah s.a.w. menjawab:"Itu bulan dimana manusia banyak melupakannya antara Rajab dan Ramadhan, di bulan itu perbuatan dan amal baik diangkat ke Tuhan semesta alam, maka aku ingin ketika amalku diangkat, aku dalam keadaan puasa". (h.r. Abu Dawud dan Nasa'i).

2. Berkirim doa kepada arwah

   Mendoakan kepada orang yang sudah wafat merupakan salah satu pahala yang tidak putus bagi si mayat. Dalam acara ini, doa – doa biasanya ada dalam tahllil atau istighosah yang ada dalam ruwahan ini. Tentu saja ini sejalan dengan ajaran Islam sebagaimana diriwayatkan dalam suatu hadits yang sudah popular.

   Jika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga perkara yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang dimanfaatkan, atau do'a anak yang sholeh" (HR. Muslim)

   Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Ansar), mereka berdoa: "Ya Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang." (QS. Al Hasyr: 10).

3. Bersedekah

   Pelajaran atau hikmah ketiga dalam tradisi ruwahan adalah bersedekah. Sedekah atau berbagi kepada orang lain telah membudaya sebelum Islam datang. Ketika menemukan tradisi sedekah bagian dari Islam, sebagaimana dalam salah satu hadits Nabi; 'sedekah itu menolak bala': maka tradisi ini langsung bisa diadaptasi dalam Islam. Jelas sekali dalam ruwahan itu, ada yang membagi-bagikan makanaan baik individual ataupun kolektif.

4. Merekatkan Silaturahmi

   Ruwahan juga bermakna silaturahmi, sebab mereka saling mengunjungi. Kalau tidak mengundang yaruwahan masal dan kolektif.

[M Ulinnuha dan Ala'i Najib]

Sumber Bacaan

Amin, M. Darori. *Islam dan Kebudayaan Jawa,* (Yogyakarta: Gama Media, 2000).

Bratawijaya, Thomas Wiyasa. *Mengungkap dan Mengenal Budaya Jawa*, (Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1997).

Hasil wawancara dari beberapa informan di daerah dearh yang disebut di atas.

Henri Chambert –Loir dan Claude Guillot dkk Ziarah dan Wali di Dunia Islam (terj.) Jakarta ,Serambi Ilmu Semesta, April 2007

Irvan Fauzan, Tradisi Ruwahan di Desa Tunahan Jepara, 2016 (Penelitian tidak diterbitakn)

M.Hariwijaya, Islam Kejawen, Yogyakarta, Gelombang Pasang 2004

Rasyid, Harun Nur. *Ensiklopedi Makanan Tradisional Indonesia (Sumatera)*, (Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata RI, 2004).

Tradisi Meugang http://melayuonline.com /ind/ culture/dig/2294/tradisi-meugang

Yusuf, Mundzirin, dkk. *Islam dan Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Suka, 2005)

S

Samadiyah
Saman
Sambatan
Samenan
Sanad
Santri
Sarung
Sedekah Bumi
Selametan
Semakan
Serat
Seserahan
Sewelasan
Singir
Sinoman
Sorogan
Sowan
Suroan
Surau
Syair
Syawalan

Samadiyah

Samadiyah adalah salah satu tradisi khas Islam Nusantara yang berasal dari wilayah Aceh. Samadiyah dimaknai sebagai sebuah upacara pasca kematian yang berupa pembacaan doa dan beberapa ayat al-Qur'an secara bersama-sama, yang dilakukan oleh warga gampong (kampong).

Upacara ini berlangsung selama tujuh malam berturut-turut, terhitung sejak hari pertama mayat dikebumikan di dalam kubur. Upacara ini dimulai setelah selesai shalat maghrib dan setelah segenap warga gampong berkumpul.

Tempat Samadiyah dilakukan adakalanya di meunasah, masjid, atau rumah duka. Kegiatan ini dilakukan dengan sukarela dan sebagai ungkapan turut berduka cita dari warga dan tetangga, serta sebagai bentuk dari spirit gotong royong, saling berbagi, dan tolong menolong.

Samadiyah berasal dari salah sifat Allah, yakni "al-Shomad", yang berarti tempat bergantung. Upacara ini disebut dengan "Samadiyah" karena di dalamnya ditonjolkan pembacaan surat al-Ikhlas, di mana surat itu menyebut "Allahu-sh Shomad" (Allah tempat bergantung) pada ayat kedua.

Di Jawa, ritual Samadiyah ini serupa dengan ritual Tahlilan. Bacaan do'a dan petikan-petikan ayat al-Qur'an dalam Samadiyah juga relatif sama dengan bacaan dan do'a Tahlilan. Hanya saja, dalam ritual Samadiyah, pembacaan surat al-Ikhlas diperbanyak, biasanya sampai 33 atau 100 kali.

Semangat ibadah, tepa salira, tolong menolong, saling berbagi, dan gotong royong sangat kuat terpancar dalam ritual Samadiyah ini.

Setelah upacara pemakaman jenazah, masyarakat gampong melaksanakan ritual doa bersama pasca kematian, terhitung sejak malam pertama hingga malam ketujuh. Di Aceh, tradisi berdoa untuk orang meninggal disebut "Khanduri Matee" (kenduri orang meninggal). Semua ritual itu diselenggarakan oleh ahli waris yang di tinggalkan. Juga dibantu oleh masyarakat gampong setempat.

Pada malam pertama setelah mayat dalam kuburan, para warga gampong akan berdatangan ke rumah orang yang meninggal itu untuk menggelar ritual Samadiyah. Tentu, selain hendak ber-Samadiyah-an, tujuan kedatangan mereka juga terutama hendak menghibur keluarga yang baru ditinggal pergi oleh mendiang almarhum, berbagi meringankan perasaan duka dan menghilangkan perasaan kesepian setelah ditinggal mati.

Para pengunjung yang datang akan membawa buah tangan yang terdiri dari berbagai jenis makanan ringan, seperti kue-kue, gula, kopi dan teh, beras, hasil bumi, dan lain-lain. Makanan ringan tersebut kemudian dimakan bersama-sama. Ada juga sebagian pengunjung lainnya yang memberikan sedekah uang kepada keluarga duka. Pembawaan makanan ringan ini, terutama oleh kerabat orang yang meninggal itu, para tetangga dan handai tolan, mempunya makna agar mengurangi beban dan menghibur keluarga yang terkena musibah kematian.

Sehubungan dengan jumlah kegiatan

ini yang sebanyak tujuh malam itu, maka persiapan-persiapan pun diusahakan untuk mencukupi selama masa tersebut. Biasanya persiapan-persiapan itu terdiri dari jenis makanan ringan dan makanan berat. Acara makan baik jenis kue-kue ataun makanan berat seperti laksa, bubur, opor, dan lain-lain, tampaknya berlangsung sangat sederhana.

Usaha untuk melaksanakan persiapan kenduri tersebut dilakukan oleh para sanak famili almarhum yang ditinggalkan, dengan dibantu oleh para tetangga dan handai tolan.

Dalam kegiatan upacara kenduri Samadiyah ini, terlibat para tetua gampong, mulai teungku imam meunasah, tuanku gampong, dan lain-lain. Teungku imam meunasah terlebih dahulu memberi tahukan kepada anggotanya terutama sekali orang-orang yang pandai membaca al-Qur'an dan Samadiyah. Karena acara yang paling puncak pada ritual ini adalah saat membaca al-Qur'an dan Samadiyah.

Setelah selesai pembacaan Samadiyah, kepada hadirin disuguhkan beberapa bahan makanan ringan dan juga makanan berat. Setelah selesai makan, sang imam memohon kepada keluarga duka untuk pulang ke rumah masing-masing.

Samadiyah malam pertama orang meninggal biasanya dilakukan di rumah duka, atau bisa juga di meunasah sebagai pusat aktivitas gampong. Lalu ada Samadiyah malam ketiga disebut "khanduri malam lhee" (kenduri malam tiga), dimana saudara yang masih hidup datang ke rumah duka untuk mendoakan yang meninggal dunia. Para tamu yang datang membawa oleh-oleh ala kadarnya, semampunya. Sebelum berdoa, para tamu disuguhi makan malam bersama.

Seunujoeh adalah sebutan untuk Samadiyah hari ketujuh. Seuneujoh merupakan puncak daripada upacara kematian setelah jenazah dikuburkan. Pada Samadiyah Seunujoeh lebih ramai dari samadiyah sebelumnya, orang lebih banyak berdatangan.

Berikut ini adalah tata cara dan bacaan Samadiyah;

1. Memulai oleh Imam secara sir dengan membaca (niat samadiyah).

   اِلى حَضْرَةِ النبي المصطفى محمد رسول الله عليه وسللم وعلى اله واصحا به وذرياته وذوخه واهل بيته احمعين شم خصوصا الى الروح (فلان بنى فلان) فى القبور الفاتحه..............................

2. Membaca surat الفاتحة bersama-sama.

   اللّٰهُمَّ اغفر لنا ذنو بنا صغيرا وكبيرا يار حم راحمين..............٣x

3. Membaca Istighfar bersama-sama.

   اَسْتَغْفِرُاللهَ الْعَظِيْمَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ عَظِيْمِ اَوَّلاً وآخِرًا وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا يَااللّٰهُ يَارَحْمنُ يَاغَفُوْرُ يَارَحِيْمُ ....٣×

   «Aku meminta keampunan akan ALLAH yang megah, dari sekalian dosa besar, baik pada awal, pada akhir, pada dhahir dan pada bathin. Wahai ya ALLAH, yang maha pengasih, maha pengampun dan maha kasih sayang».

   اَسْتَغْفِرُاللهَ الْعَظِيْمَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ عَظِيْمِ مِنْ سَمَعِيْ وَبَصَرِىْ وَكَلاَمِىوَفُؤَدِى ....٣ x

   «Aku meminta keampunan akan ALLAH yang megah, dari sekalian dosa besar, baik dari pendengaranku, penglihatanku, pembicaraanku dan dari hatiku».

   اَسْتَغْفِرُاللهَ لَنَا وَلِوَالِدِناَ ولِمَشَايِخِنَا وَلِجَمِيْعِ اْلمُسْلِمِيْنَ وَلِجَمِيْعِ اْلاَوْلِيَاءِ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِيْنَ

   ....٣ x

   «Aku meminta keampunan akan ALLAH bagi diri kami, ibu-bapak kami, orang-orang tua kami dan bagi sekalian orang muslim, bagi para auliya, para syuhada dan bagi orang-orang yang shalih».

   اللّٰهُمَّ صلى على سيدن محمدابدك ورسولك النبى الامى وعلى اله وصحبه وسلام..........٨x

4. Membaca Shalawat.

   اللّٰهُمَّ اغفر لنا ذنو بنا صغيرا وكبيرا يار حم راحمين

   ٣x

5. Imam membaca :

تَقَبَّلَ اللهُ مِنَّا وَمِنْكُمْ

6. Jawaban Jama`ah bagi bacaan Imam :

االله يتقبل الدعا ئنا و الدعاءكم

Kemudian langsung disambung dengan:

أَعُوْذُ بِااللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ

«Dengan nama ALLAH yang maha pengasih lagi maha penyayang».

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اَللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَّه كُفُوًا أَحَدٌ ٣٣x

«Katakan oleh mu wahai Muhammad, bahwa ALLAH itu satu, lagi allah adalah yang dibutuhkan, yang tidak pernah beranak dan diperanakkan, dan tiada satu pun yang sama dengannya».

Langsung disambung dengan :

اَلاَ اِله إِلاَّ اللهُ الملك الحق المبين محمدارسوَالله صادق وعد امين.............................٣x

Kemudian disambung dengan :

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ * قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِى الْعُقَدِ * وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ٣ ....٣x

«Dengan nama ALLAH yang maha pengasih lagi maha penyayang». «Katakanlan wahai Muhammad, aku berlindung dengan tuhan yang menguasai subuh, dari kejahatan makhluk-Nya, dan dari kejahatan malam apabila telah gelap gulita, dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul, dan dari orang-orang yang dengki apabila ia dengki».

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ * قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ اِلهِ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * اَلَّذِيْ يُوَسْوِسُ فِيْ صُدُوْرِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ * ٣٣x ....

«Dengan nama ALLAH yang maha pengasih lagi maha penyayang». «Katakanlah aku berlindung kepada tuhan manusia, Raja manusia, Sembahan manusia, dari keburukan Syaitan yang bisa bersembunyi, yang membisik kejahatah dalam dada manusia, dari kaum jin dan manusia».

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ * اَلْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ * اَلرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ * اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ * صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْنَ * آمِيْنَ يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ *

«Dengan nama ALLAH yang maha pengasih lagi maha penyayang». «Segala puji bagi ALLAH tuhan sekalian alam, maha pemurah lagi maha penyayang, yang menguasai hari pembalasan, hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan kepada Engkau kami mohon pertolongan, tunjukilah kami kejalan yang lurus, yaitu jalan-jalan orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka, bukan jalan-jalan orang yang dimurkai, dan bukan pula jalan-jalan orang yang sesat». «Terimalah do›a kami wahai tuhan seru sekalian alam».

Kemudian membaca ini

اَللّٰهُمَّ اغفر له(ها)ورحمه(ها)وعافيه(ها)واعفو عنه(ها)واكريم نذله(ها),ووسع مدخله(ها) واغسله(ها)بالماء والسلج والبردونقيه(ها)من الخطا كماينقى الصوب الابيض من الدناس وابدله(ها)دارخيرامن داره(ها)واهلاخيرامن اهله(ها)وزوجاخيرامن زوجه(ها)وادخله(ها) الجنةواعده(ها)من العذاب القبر وفتنته ومن عذاب البار.

الهم لا تحرمنااجره(ها)ولا تفتنا بعده(ها) واغفرلناوله(ها)وللاخوانناالذين سبقون بالايمان ولاتجعل فى قلوبنا غل للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم.

7. Membaca Zikir (tahlil).

- Imam membaca :

اَفْضَلُ الذِّكْرِ فَاعْلَمْ اَنَّه

«Ketahuilah bahwa sebagus-bagus zikir adalah».

- Bacaan bersama :

لاَ اِله إِلاَّ اللهُ ٩٩x

«Tiada tuhan yang berhak disembah melainkan ALLAH».

Disambung dengan :

مُحَمَّدُ الرَّسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَةُ حَقٍّ عَلَيْهَا نَحْيَا وَعَلَيْهَا نَمُوْتُ وَبِهَا نُبْعَثُوْا اِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ اْلآمِنِيْنَ بِرَحْمَتِ اللهِ وَكَرَمِكَ

«Muhammad adalah utusan ALLAH, rahmad dan sejahtera atasnya, itulah kalimat yang benar, di atasnya kita hidup dan atasnya kita mati dan dengannya pula kita dibangkitkan, jika ALLAH mengkehendak kita sebagian dari orang-orang yang aman, dengan rahmatnya dan kemuliaannya».

Disambung dengan :

اِلهِىْ أَنْتَ مَقْصُوْدِىْ وَرِضَاكَ مَطْلُوْبِىْ أَعْطِنِىْ مَحَبَّتَكَ وَمَعْرِفَتَكَ

«Wahai tuhanku, Engkaulah yang aku maksudkan dan keridhaanMulah yang aku tuntut. Maka berikanlah daku kecintaanMu dan kema›rifahanMu».

8. Membaca Do`a oleh Imam.

اللّٰهُمَّ اجعل ثوب ما قراناه في هذا امكان من القران العضيم ومن صلاواتنا ومن سورة الاخلاص وتهلينا هدية بلغة منا اللنبي المصطف رسول الله صلى الله عليه وسلام و عل عله واصحابه اجمعين. واوصل ثواب مثل ثواب ذلك حصو صا الى الروح فلان بن فلان فى القبر برحمتك يارحم رخمين. اللّٰهُمَّ اغفرله وارخمه وعافيه واعف عنه واكريم نذله واجعل الجنة مشو ايه, الهم لا تحرمنااجره(ها)ولا تفتنا بعده(ها) واغفرلناوله(ها)ولااخوانناالذين سبقون بالايمان ولاتجعل فى قلوبنا غل للذين امنوا ربنا النك رؤف رحيم. اللّٰهُمَّ اجعل قبره روضةمن ريض الجنه ولاتجعل قبره خفرة من خفر النيران, اللّٰهُمَّ بلغ شواب ذلك من اليه(ها) واجعل نورا منيرا بين ايد يهم وفكا كا لهم من النار يا مجيب السا ئلين. وصلى الله على سيد نا محمد وعلى اله واصحا به وسلام, سبحان ربك رب العزة عما يصيفون وسلام على المر سلين ولحمد الله العا لمين.. الفا تحه

Sesudah do'a disunahkan membaca do'a salawat bersama sama.

[A Ginanjar Sya'ban]

Saman

(TARI)

Salah satu jenis tarian khas dari daerah Gayo di Aceh Utara. Tarian ini dikenal juga dengan nama "tarian seribu tangan" dan identik sebagai tarian khas Aceh secara umum. Tari ini dimainkan oleh sepuluh orang, tak boleh kurang dan tak boleh lebih. Delapan orang berlaku sebagai penari, dan dua orang berlaku sebagai pemberi komando atau aba-aba sekaligus sebagai penyenandung nyanyian.

Delapan orang penari itu akan memperagakan berbagai macam gerak tari yang unik, yang didominasi dalam gerak duduk dan bertepuk, utamaya tepuk tangan, dada, paha, dan lantai. Karena kekuatan utama Tari Saman adalah pada gerak dan tepuk yang diatur dan dimainkan sedemikian rupa dan bertata aturan. Sementara, dua orang penyenandung akan menyanyikan lagu-lagu pengiring tarian itu.

Di antara tepuk dan gerak yang dikenal dalam Tari Saman adalah gerak *guncang*, *kirep*, *lingang*, dan *surang-saring*. Sementara, lagu-lagu yang disenandungkan sebagai pengiring tari adalah lagu-lagu khas Aceh yang bernafaskan religi dan kepahlawanan.

Tari ini menuntut keseragaman formasi dan ketepatan waktu yang dilakukan oleh kedelapan pelaku tari. Karena itu, sudah menjadi sebuah keharusan bagi para pelaku tari yang memperagakan tarian ini untuk memiliki konsentrasi yang tinggi dan latihan yang serius agar dapat tampil dengan baik.

Sementara itu, dalam menyenandungkan lagu pengiring tari, penyenandung tidak asal menyenandungkan lagu begitu saja. Tetapi ada aturan dan lagu-lagu tertentu yang disenandungkan sesuai dengan masanya.

Cara menyanyikan lagu-lagu dalam tari saman dibagi dalam 5 macam, yaitu (1) *"regnum"*, yaitu auman yang diawali oleh pengangkat, (2) *"dering"*, yaitu rengum yang segera diikuti oleh semua penari, (3) *"redet"*, yaitu lagu singkat dengan suara pendek yang dinyanyikan oleh seorang penari pada bagian tengah tari, (4) *"syekh"*, yaitu lagu yang dinyanyikan oleh seorang penari dengan suara panjang tinggi melengking, biasanya sebagai tanda perubahan gerak, dan (5) *"saur"*, yaitu lagu yang diulang bersama oleh seluruh penari setelah dinyanyikan oleh penari solo.

Tari Saman dilakukan dengan tidak menggunakan iringan alat musik, namun hanya dengan menggunakan suara dari para penari dan tepuk tangan mereka yang dikombinasikan dengan memukul dada, pangkal paha, atau dinding lantai.

Sebelum dimulainya tari, biasanya dipandu oleh seorang pemimpin yang lazimnya disebut syaikh. Sang syaikh akan terlebih dahulu memberikan sambutan dan petuah-petuah ajaran kemuliaan dalam agama Islam.

Para penari saman memakai kostum seragam khas Aceh: bulan teleng di kepala, penutup leher, dan gelang di kedua pergelangan tangan. Sebelum menari, para penari duduk berbaris memanjang ke samping dengan lutut ditekuk. Syeikh duduk di tengah-tengah para penari lainnya kemudian menyanyikan syair atau lagu yang diikuti dengan berbagai gerakan oleh penari yang lain. Gerakan dan lagu yang dinyanyikan memiliki hubungan yang dinamis, sinkron, dan memperlihatkan kekompakkan. Tarian ini diawali dengan satu gerakan lambat, dengan tepuk tangan, tepuk dada, dan paha, serta mengangakat tangan ke

Sumber: http://kisahasalusul.blogspot.com/

atas secara bergantian. Semakin

lama, gerakan tarian ini semakin cepat hingga tari saman pun berakhir.

Sejarah Tari Saman berkaitan erat dengan proses dakwah Islam di wilayah tersebut, yaitu pada abad ke-14 M. Beberapa sumber mengatakan jika tarian ini diciptakan oleh Syaikh Saman, salah seorang juru dakwah agama Islam pada masa itu dari dataran tinggi Gayo di wilayah utara Aceh, sebagai salah satu media dan strategi penyebaran agama Islam di sana.

Tari saman di masa Kesultanan Aceh hanya ditampilkan pada acara perayaan Maulid Nabi Muhammad di surau-surau atau masjid di daerah Gayo, namun pada perkembangannya ia juga kemudian dimainkan pada acara-acara umum seperti acara pesta ulang tahun, pernikahan, khitan, dan acara lainnya hingga sekarang.

Dalam Tari Saman berpadu berbagai unsur nilai yang menakjubkan; keluhuran ajaran agama, kemurnian sejarah, kedalaman nilai budaya, keindahan seni tarik suara dan gerak tari. Selain itu, pada tarian ini juga tercermin nilai-nilai luhur keagamaan, pendidikan, tata krama, kepahlawanan, kebersamaan, gotong royong, dan kekompakan.

[A Ginanjar Sya'ban]

Sambatan

Dalam tradisi Jawa kata sambat memiliki banyak makna. Beberapa kamus bahasa Jawa menerangkan bahwa kata sambat memiliki arti *mengeluh minta tolong* dan *gegayutan, sesambungan, gegandengan* (lihat Sudaryanto, 1991:275, Sastro Utomo, 2009: 411 dan Prawiraatmodjo, 1989: Jilid II/105). Masing-masing makna digunakan sesuai konteksnya. Kata sambat yang berarti mengeluh sering berhubungan dengan suatu keadaan yang tidak sesuai harapan. Baik dalam hal ekonomi maupun kesehatan. Misalkan pada kalimat, *wong-wong podo sambat mongso pacekilik iki golek gawean angel*. Artinya orang-orang ada mengeluh saat paceklik seperti ini pekerjaan susah. Sementara makna *gegayutan*, *sesambungan* dan *gegandengan* (saling membantu, saling berhubungan, bersama-sama) lebih merupakan makna kembangan yang menunjuk pada hilangnya keluhan tersebut, inilah arti kata *sambatan*. Dengan menambah akhiran 'an' persoalan yang dikeluhkan dalam kata *sambat* menjadi hilang. Artinya kata *sambatan* yang berarti saling membantu merupakan solusi untuk menghilangkan berbagai keluhan yang terdapat dalam kata *sambat*.

Dalam bahasa Indonesia kata sambatan dapat diterjemahkan dengan gotong royong atau saling membantu, dan bekerja sama. Kata *sambatan* yang diartikan dalam bahasa Jawa dengan kata-kata *gegayutan, sesambungan, gegandengan* menyimpan makna saling, *saling gayut* (saling bergantungan) *sambung* (saling berhubungan) dan *gandeng* (saling bergandengan). Menunjukkan sifat aktif dua pihak antara yang meminta bantuan atau yang dibantu (*nyambatake*) dan yang membantu atau *para penyambat*. *Para Penyambat* atau orang yang ikut serta dalam sambatan adalah semua anggota masyarakat yang memiliki keinginan berpartisipasi dalam sambatan. Tidak ada batasan usia yang mengatur peserta sambatan. Mereka yang merasa mampu secara fisik boleh ikut sambatan.

Dalam konteks *ilmu hikmah* (semacam ilmu gaib dalam Islam) yang berkembang di pesantren di Jawa, kata *sambatan* digunakan untuk menunjuk sebuah *asma* yang berguna sebagai media memanggil ruh seorang pendekar yang menguasai satu jurus tertentu agar memasuki diri seseorang. Tersebutlah beberapa istilah seperti *asma sambatan karomah*, *sambatan khadam jurus*, atau sekedar kata *nyambat* dan lain sebagainya. Semua istilah ini mengandaikan satu pemahaman yang sama yaitu harapan datangnya sebuah bantuan dari alam gaib supaya dapat dimanfaatkan sebagaimana tujuan. Makna ini hanya difahami oleh sedikit orang yang memiliki hubungan khusus dengan pengembangan dunia spiritual.

Di Jawa (khususnya Jawa tengah, Jawa Timur dan sebagian Jawa Barat) kata *sambatan* digunakan untuk menunjuk kegiatan gotong royong dalam pembangunan fisik baik untuk fasilitas umum seperti masjid, jembatan, langgar dan lain sebagainya, ataupun fasilitas pribadi seperti rumah, gubug di tengah sawah dan lain lain. Maka bisa dikatakan *ayo sambatan omahnya si A* (ayuk, gotong royong membangun rumh si A) atau *ayo sambatan mbangun langgar* (ayuk, gotong royong bangun mushalla) dan lain sebagainya. Dalam perkembangannya kemudian kata *sambatan* juga digunakan untuk menjelaskan kegiatan saling membantu memasak, terutama ketika datang hajat besar. Bisa karena pernikahan, hitanan ataupun keperluan lebih kecil seperti syukuran, tahlilan dan lain sebagainya. Sambatan dalam ranah dapur di lakukan ketika memerlukan aktifitas memasak yang tidak

seperti memasak keseharian *-extra ordinary cooking-* tentunya pelaku samabatan dalam konteks ini hanya diikuti oleh perempuan. Seperti halnya samabatan pembangunan yang didominasi para lelaki. Meskipun seringkali terjadi gabungan antara sambatan di dapur dan sambatan pembangunan. Mengingat semua aktifitas lelaki dalam sambatan pembangunan membutuhkan konsumsi yang banyak yang secara otomatis menuntun proses memasak yang tidak seperti biasa. Oleh karena itu seorang tetaangga dekat akan terlibat secara keseluruhan dalam proses sambatan. Seorang istri ikut sambatan di dapur untuk memasak. Sementara suami ikut menjadi penyambat.

Dalam konteks tertentu kata sambatan juga digunakan untuk menunjukkan saling membantu secara finansial. Hal ini hanya dilakukan ketika terjadi sebuah musibah. Contoh sambatan untuk membantu korban banjir, atau membantu keluarga korban kecelakaan dan lainnya. Istilah sambatan di sini lebih dekat pada iuran.

Pekerjaan dalam sambatan banyak ragamnya. Mulai pekerjaan ringan, sedang hingga yang berat. *Penyambat* bisa memilih sesuai dengan kemampuan dan keahlian masing-masing. Orang-orang tua bisa iku merendam batu bata. Mengangkatinya secara perlahan ketempat yang ditentukan. Anak-anak muda bisa ikut menaikkan dan memasang genting sedangkan anak-anak kecil sering menjadi pesuruh hal-hal yang bersifat pelengkap. Mengambilkan palu, membeli paku atupun sekedar menyapu. Di daerah tertentu sambatan untuk membangun sebuah rumah tinggal dilakukan mulai titik nol pembangunan hingga selesai. Sementara di daerah lain sambatan hanya dilakukan ketika membutuhkan tenaga ekstra, biasanya ketika melakukan pengecoran, menaikkan atap, memasang genting dan lain sebagainya.

Sambatan juga tidak mengenal batas geografis administratif. Ada juga penyambat yang datang dari lain desa. Para penyambat ini biasanya diundang khusus oleh tuan rumah. Entah karena hubungan persaudaraan atau karena pertemanan. Para penyambat ini jumlahnya tidak terlalu banyak dibandingkan para tetangga dekat.

Selain para penyambat, dalam setiap sambatan selalu ada tim inti yang terdiri para tukang. Tukang adalah tenaga ahli yang dibayar secara profesional oleh tuan rumah (orang yang nyambatno). Dialah yang bertanggung jawab penuh akan prosesi sambatan. Dia pula yang akan membagi dan mengarahkan pekerjaan kepada setiap peserta sesuai dengan kemampuan dan kebisaannya. Dalam masyarakat modern posisi tukang diisi oleh para arsitektur. Berbeda dengan tukang sebagai pekerja profesional yang diupah, oleh tuan rumah para penyambat biasanya disediakan makan siang, snack dan juga minum2an. Tidak ada perbedaan fasilitas antar tukang dan para penyambat kecuali soal upah bayaran.

Pada dasarnya sambatan bersifat sukarela bukan sebuah kewajiban. Sambatan adalah kegiatan sosial yang dilaksanakan untuk meringankan beban pembangunan. Oleh karena itu sesorang akan ikut serta dalam sambatan ketika memiliki waktu luang. Orang-orang yang terikat kerja dalam suatu perusahaan, dan perkantoran hanya bisa ikut nyambat sepulang kerja atau pada hari libur saja. Namun bagi sebagian masyarakat petani yang waktu pekerjaannnya sangat fleksibel, sambatan memiliki nilai lebih, sambatan dapat mengalahkan pekerjaan harian mereka di sawah atau di ladang.

Seiring perkembangan zaman kata sambatan kemudian difungsikan untuk segala pekerjaan yang membutuhkan banyak tenaga. Dalam masyarakat pertanian dengan sistem kekerabatannya sangat kental, sambatan juga dilakukan untuk proses *panen* (menuai padi) dan *tandur* (menanam benih padi). Dalam konteks ini para penyambat bisa para lelaki dan juga perempuan. Dalam masyarakat petani seperti ini sambatan akan terus berjalan secara bergiliran. Di sinilah kemudian sambatan mengandung pemahaman tentang balas budi, atau hutang-piutang, yaitu hutang bantuan yang harus dibayar dengan bantuan. Sistem inilah yang menjadikan sambatan tetap ada di tengah masyarakat Dan system ini juga yang mengikat para individu untuk tetap mengikuti sambatan. Karena norma

masyarakat akan menindak siapapun yang melanggar kesepakatan bersama.

Dari keterangan ini sesungguhnya fokus makna dalam sambatan terletak pada kandungan nilai untuk saling membantu dan saling peduli bukan besaran ataupun rupa bantuan itu sediri. Sambatan menjadi salah satu kegiatan yang ikut membangun kerukunan masyarakat desa yang sangat bermanfaat untuk membangun solidaritas sebuah kelompok. Dalam jangkauan yang lebih luas, kerukunan kemudian menjadi satu petanda khusus bagi kehidupan masyarakat jawa pada umumnya.

Konsepi sambatan sejalan dengan ajaran Islam untuk saling membantu dalam kebaikan. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an Surat Al-Maidah ayat 2, terjemahan secara lengkap dikutip di bawah ini:

Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya

Anjuran saling menolong dalam ayat di atas tidak berbatas agama dan suku. Terutama saling membantu antar tetangga dekat. Sebagaimana diajarkan oleh rasulullah melalui hadits-haditsnya yang banyak menerangkan mengenai cara bertetangga yang baik, mulai tentang cara berbagi makanan, keamanan, hingga informasi. Begitu pentingnya hingga Rasulullah saw pernah bersabda:

Dari Aisyah r.a., dari Nabi Muhammad saw. bersada, "Tidak henti-hentinya Jibril memberikan wasiat kepadaku tentang tetangga sehingga aku menduga bahwa ia akan memberikan warisan kepadanya." (Shahih Bukhari: 6014)

Baik Al-Quran maupun Al-Hadits, secara jelas memerintahkan seorang muslim untuk berbuat baik dan saling menolong sesama, apalagi dengan tetangga. Dalil-dalil inilah yang kemudian diterjemahkan oleh Sunan Drajat (lahir tahun 1470 M) dalam salah satu *pepali pitu* (tujuh dasar ajaran) sebagai pedoman para santri-santrinya dalam ber-Islam. Pada ajaran ketujuh Sunan Drajat mengatakan:

Wenehono teken marang wong kang wuto // Wenehono mangan marang wong kang luwe // Wenwhono busono marang wong kang wudo // Wenehono pangiyup marang wong kang kaudanan
(berikanlah tongkat kepada orang yang buta, berikanlah makanan kepada orang yang lapar, berikanlah pakaian kepada orang yang tak berpakaian, berikanlah tempat berteduh kepada orang yang kehujanan)

Ajaran Sunan Drajat ini sangat terkenal di kalangan santri dan pengikutnya. Ajaran ini benar-benar menjadi pegangan mereka. Dalam rangka mengabadikan, ajaran ini ditulis dan ditempel di tembok pemakaman Sunan Drajat. Dalam ajaran Sunan Drajat ini tidak terdapat batasan agama, suku maupaun ras. Seorang muslim haruslah membantu siapa saja yang buta, yang sedang lapar, yang tak berpakaian dan yang kehujanan, tidak peduli jenis agama maupun sukunya.

Konsepsi mengenai sambatan atau gotong royong dalam masyarakat Jawa bukanlah hal baru. Namun mendapatkan makna yang lebih sebagai sebuah amal kebaikan yang akan diganjar di akhirat nanti setelah kedatangan Islam ke Jawa. Sekedar sebagai bukti keberadaan sambatan pada masa wali sanga adalah prosesi pembangunan Masjid Agung Demak yang pada tahun 1481 M masih dalam proses penyelesaian.

Maka tidak diragukan lagi keberadaan sambatan yang menjadi salah satu bagian hidup masyarakat Jawa mengandung banyak fungsi sosial diantaranya adalah mempererat kerukunan antar individu, menciptakan makna bahwa rumah bukanlah sesuatu yang pantas dibanggakan, karena sebagai hunian pribadi, rumah dibangun dengan keringat bersama-sama. Sehingga terbangunlah perasaan saling memiliki yang dapat memperkokoh semangat persaudaraan.

Citra pembangunan Masjid Demak yang dilakukan dengan proses sambatan.
Gambar diambil dari film Sunan Kalijaga Sutradara Sofyan Sharna produksi tahun 1983

Dalam perkembangannya kemudian, sambatan sebagai sebuah aktifitas kebudayaan yang mengandalkan nilai-nilai kebersamaan tidak luput dari ancaman modernisasi yang meletakkan semangat individualisme sebagai semangat hidup manusia. Sebuah pola pikir yang selalu mempertimbangkan kepentingan pribadi di atas kepentingan orang lain. Sambatan kini mulai menyesuaikan diri dengan keadaan.

Di daerah-daerah perkotaan, seperti ibukota kabupaten dan sekitarnya sambatan tidak dapat lagi berlaku secara penuh. Seperti halnya ritual lainnya, sambatan hanya dilakukan selama sehari selama proses pembangunan rumah..Biasanya sambatan dilakukan pada hari minggu ketika para tetangga memiliki waktu luang. Mereka hadir sesuai jam undangan di pagi hari. Mereka datang sekedar basa-basi lalu pamit pulang dengan berbagai alasan. Jarang sekali peserta sambatan yang mengikuti proses pembangunan dari pagi sampai sore. Mereka berpikir semua telah dikerjakan para tukang, pemborong dan arsiteknya. Di daerah seperti ini, sambatan hanya berlaku sebagai simbol kerukukan. Di sini sambatan berlaku sebagai media menyampaikan pesan secara tersirat bahwa tuan rumah sudah mampu membangun rumah sendiri.

Demikian pula dengan sambatan pembangunan fasilitas umum. Modernisasi dengan semangat efektifitas dan efisiensi telah memberikan pelajaran yang baik tentang tata cara pembagian kerja, dan pengelolaan keuangan. Sambatan untuk pembangunan masjid dan jembatan misalnya cukup diartikulasikan melalui iuran bersama dengan sistem donasi. Tindakan pembangunan secara fisik selanjutnya diserahkan oleh panitia yang membawahi tim pemborong. Masyarakat cukup menerima laporan perkembangan pembangunan dan penggunaan dana dari paitia pada waktu yang disepakati.

Tentunya gambaran semacam ini tidaklah berlaku secara umum, ini hanyalah salah satu bentuk perkembangan sambatan di di tengah masyarakat urban. Yang pasti bentuk sambatan itu sendiri akan mengalami perubahan sejalan dengan perkembangan zaman. Perbedaan ruang dan waktu selalu mengandaikan perubahan bentuk sebuah aktifitas kebudayaan.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan

Slamet Muljana, 2005. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara.* Yogyakarta: LKiS

Agus Sunyoto, 2013. *Atlas Wali Songo, Buku Pertama yang Mengungkap Wali Sanga sebagai Fakta Sejarah.* Jakarta: IIMAN dan LTN PBNU

Koentjaraningrat, 1984. *Kebudayaan Jawa.* Jakarta: Balai Pustaka

Prawiroatmojdo, 1989. *Bausastra, Jawa-Indonesia.* Jakarta: CV. Haji Mas Agung

Sudaryanto dkk. 1991. *Kamus Indonesia-Jawa*. Yogyakarta: Duta Wacana university Perss.

Sutrisno Sastro Utomo, 2009. *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*. Yogyakart: Kanisius

Samenan

(IMTIHAN)

Istilah "samenan" sebagai suatu istilah untuk menunjukkan pada pesta kenaikan kelas yang biasa diadakan dalam budaya Sunda, bukan asli dari bahasa Sunda. Istilah tersebut diangkat dari bahasa Belanda, hal ini dipengaruhi dengan sempat didudukinya Indonesia dibawah tangan kekuasaan Belanda dalam waktu yang cukup lama terutama di tanah Pasundan setelah kedudukan sekutu sehingga membuat bahasa Sunda memiliki banyak kalimat serapan yang berasal dari bahasa Belanda, salah satunya adalah *samenan* yang berasal dari kata "samen".

Dalam bahasa Belanda dikenal dengan kata "*samen*" yang artinya bersama. Karena pada pesta kenaikan kelas, semua guru dan orang tua serta seluruh murid "berkumpul bersama" mengikuti acara, maka dikenalah sebutan *samen* atau *samenan*. Menurut KH. Mansyur, SH (kepala Yayasan *Alamatus Sa'adah*), *samenan* atau bisa disingkat *samen* merupakan kegiatan tahunan sebagai acara kenaikan kelas yang dilakukan di sekolah-sekolah), sebelum memasuki bulan Ramadhan. Biasanya acara *samen* ini berlangsung selama dua atau tiga hari. Berbeda dengan acara kenaikan kelas sekolah-sekolah negeri yang biasanya dilakukan setiap bulan Juni sebelum libur semester. Hal ini tidak jauh berbeda bagi anak-anak, karena *samen* memang dijadikan pula sebagai kegiatan untuk menyambut lebaran yang segala sesuatunya harus dipersiapkan dengan matang.

Kegiatan *samenan* merupakan acara tradisional yang masih dijalankan di daerah atau desa yang masih kental akan kebudayaannya, berbeda dengan di ibu kota yang budaya masyarakatnya sudah heterogen. Adapun daerah-daerah yang masih membudayakan kegiatan *samenan* diantaranya adalah kabupaten atau kota Sukabumi, daerah Bogor, kawasan kabupaten atau kota Ciamis, Kuningan dan beberapa daerah Jawa Barat lainnya yang masih tergolong masyarakat tradisional. Meskipun memiliki konsep dan tujuan yang sama namun dalam pelaksanaannya kegiatan *samenan* yang dilaksanakan di setiap daerah berbeda, contohnya *samenan* yang dilaksanakan di salah satu madrasah di desa Dewasari kabupaten Ciamis, *samenan* dilaksanakan pada satu hari satu malam yakni dengan rangkaian kegiatan, pagi hari merupakan kegiatan yang diperuntukkan bagi anak-anak PAUD atau TPA sedangkan kegiatan malam hari dari sehabis Maghrib diperuntukkan bagi anak yang lebih besar.

Namun ada juga yang melaksanakan kegiatan *samenan* lebih dari satu hari, biasanya ada yang tiga hari. Kegiatan inti dari acara *samen* ini, diantaranya hari pertama acara pawai, dan hari kedua acara *ngaleseng* dari para murid dan acara perpisahan dari murid kelas enam. Hari pertama *samen*, dimulai dengan pawai arak-arakan yang menampilkan beberapa kreasi yang dibuat oleh warga misalnya tumpengan, atau arak-arakan anak anak yang akan melaksanakan *samenan*. Dalam pawai tersebut, mereka berjalan sejauh lebih dari lima kilo meter bersama murid-murid madrasah yang dibarengi dengan sekelompok Marching Band untuk menambah suasana keramaian saat melakukan pawai. Kebiasaan pawai arak-arakan ini telah berlangsung sejak tahun 1950-an, namun bedanya pada waktu itu pawai hanya sekedar berjalan saja yang menempuh jarak lebih dari 2 km dan tak ada yang memakai kendaraan. Mulai tahun 1980-

an, pawai mulai menggunakan kendaraan dan menampilkan beberapa kreasi hasil buatan warga sekitar.

Dilanjutkan dengan acara pidato dari anak-anak atau *ngaleseng*. *Ngaleseng* dilakukan oleh murid-murid satu persatu dimulai dari kelas satu sampai kelas enam tanpa menggunakan teks. Biasanya naskah lesengan berisi dakwah-dakwah. Kadang mengutip ayat-ayat Al-Quran, diselingi hadist Nabi atau syair Arab dan *qaul ulama*. Hampir selama 15 menit murid berdiri di atas panggung yang sedang *ngaleseng*. Menjelang sore atau setelah Ashar, para siswa kelas enam menggelar acara perpisahan sebagai tanda perpisahan karena mereka telah lulus dari madrasah dan akan menjadi alumni, biasanya acara ini diselingi dengan nyanyian-nyanyian khas daerah Sunda seperti, pileuleuyan dan sapu nyere peugat simpai. Acara ini berlangsung khidmat dan bercampurnya rasa sedih dan bahagia bagi anak murid kelas enam.

Samenan di beberapa tempat merupakan tradisi pengambilan raport dan perpisahan kelas enam. acara ini sebagai bentuk apresiasi kepada guru-guru yang telah mengajar selama setahun dan kegiatan ini pula sebagai bentuk perpisahan kelas atas. Pengambilan raportpun setahun sekali yang dihadiri orang tua adalah pada saat *samenan* ini. Berbeda waktu ketika orang tua datang setiap semester untuk mengambil raport, disini masyarakat hanya sekali datang untuk mengambil raport yaitu setiap *samenan*, adapun pembagian raport setiap pertengahan semester biasa diberikan langsung kepada murid-murid saja yang kemudian dibawa pulang untuk ditunjukkan ke orang tua mereka.

Samenan merupakan kegiatan rutin tahunan yang diselenggarakan oleh semua sekolah. Dalam kegiatan *samenan* itu banyak ditampilkan kegiatan-kegiatan yang sifatnya menghibur, pendidikan dan tausiah-tausyiah. Dalam kegiatan ini merupakan tolak ukur siswa selama dia belajar 1 tahun ke belakang, untuk mengukur kemampuan si anak, apakah dia berhasil atau tidak. *Samenan* diadakan sebagai hadiah penghibur bagi mereka yang mendapatkan kesuksesan dalam belajarnya.

Penglepasan Peserta Didik dan Samenan Tahun Pelajaran 2011/2012
Sumber: http://islamiyah-mi.blogspot.co.id/

Di acara *samenan* ini orang tua siswa biasanya menyediakan uang yang berlebih untuk menyawer yaitu memberikan uang dan menyebarnya di atas panggung ketika ada yang tampil dan mereka sukai. Penampilan di panggung didahului dengan penampilan anak-anak. Anak-anak perkelas dilatih untuk membawakan penampilan khusus kemudian biasanya saat penampilan anak-anak mereka mereka akan maju keatas panggung dan menyebar uang di sekeling anak itu. Anak-anak ada yang menampilkan drama, menampilkan tari kreasi dan biasanya mereka bernyanyi dan diiringi penari latar dari teman-temannya, ini membuat acara *samenan* menjadi meriah, anak-anak disulap bak artis yang kemudian menghibur dan menghidupkan panggung. Uang itulah kemudian menjadi apresiasi kepada guru-guru. Uang saweran yang terkumpul tidak tanggung-tangung bisa mencapai 10 juta. *Samenan* seakan menjadi pesta rakyat, orang yang bekerja di kota biasanya pulang untuk meramaikan *samenan* ini, mereka akan mendukung sanak familinya untuk menyawer, disini *prestise* dari keluarga si anak juga menjadi taruhan dalam besaran saweran yang dia keluarkan.

Namun dalam faktanya Acara *samenan* ini ternyata bukan hanya sekedar pesta rakayat saja akan tetapi mempunyai makna yang cukup dalam yakni memberikan semangat belajar

kepada para siswa. Seperti acara *samenan* yang dilaksanakan di Madrasah Diniyah Awaliyah mengadakan *samenan* di Kampung Cipining dengan spirit *samenan* anak-anak mau bersekolah dengan sungguh, mendalami ilmu-ilmu agama dan kelak dipraktikkan sehingga menjadi generasi bisa dibanggakan dan Islami.

Hingga saat ini masyarakat masyarakat masih sangat antusias dalam melaksanakan acara *samenan*, terbukti misalkan dengan terganggunya arus lalu lintas di daerah Sukabumi. Acara kegiatan kenaikan kelas di seluruh tingkat sekolah dasar (SD), madrasah ibtidaiyah (MI) dan diniyah takmiliyah awaliyah (DTA) wilayah kabupaten Sukabumi menjadi agenda tahunan masyarakat. Bahkan, dalam acara tahunan ini sejumlah sekolah melaksanakan acara dengan hiburan yang mengakibatkan arus lalu lintas terganggu.

Acara utama *samenan* ini sebetulnya pembagian raport pendidikan selama setahun. Saat yang menegangkan bagi semua murid. Apakah dirinya naik atau tinggal kelas, kalaupun naik rangking berapa tahun ini. Dan sebagai peringkat 1 sampai 3 biasanya si anak maju ke panggung untuk menerima hadiah. Banyak hikmah yang diambil dari *samenan* ini karena dengan berkumpulnya masyarakat yang terkonsentrasi di sekolah akan menambah tali silaturahim di antara mereka. Dengan adanya kegiatan *samenan* ini tali silaturahim antar guru dengan orang tua siswa akan terjalin, atau hubungan atara orang tua siswa dengan siswa yang lainnya, bahkan hal ini juga menjadi momentum timbulnya hubungan interaksi di antara mereka.

Kegiatan *samenan* juga dapat menjadi ajang orang tua dalam memberikan apresiasi kepada anaknya dimana mereka yang biasanya sibuk bekerja dapat menyempatkan waktunya untuk datang ke sekolah menyaksikan anaknya tampil di atas pentas atau mendampingi anaknya pada saat pembagian raport, pada saat pembagian raport ini pula orang tua dapat bertanya secara leluasa kepada gurunya tentang perkembangan anaknya di sekolah. Tradisi *samenan* ini sejatinya menunjukan semangat silaturahmi di antara kelurga dan antar warga desa yang kuat. Para orang tua yang bangga melihat aksi dan prestasi para anak-anaknya. Dalam *samenan* pula nilai gotong royong di antara murid, sekolah, orang tua, dan masyarakat sekitar sekolah makin terlihat jelas dan tegas. Tanpa semangat gotong royong hajat *samenan* mustahil bisa terlaksana.

Meskipun demikian, dalam prosesnya kegiatan *samenan* dari masa ke masa mengalami perubahan baik dalam waktu pelaksanaannya maupun dalam teknis pelaksanaannya itu sendiri, diantara perbedaan itu terlihat dari jika dahulu *samenan* Pati diawali dengan kegiatan arak-arakan atau pawai pada zaman sekarang *samenan* lebih sering dilaksanakan kepada acara hiburan, selain itu jika pada zaman dulu diadakan kegiatan saweran yang memang dikhususkan dengan secara sengaja mengumpulkan dana saweran pada saat ini hal itu mulai ditinggalkan, terkadang saweran itu diganti dengan pemberian hadiah berupa alat tulis atau piagam penghargaan.

Di luar kebudayaan Sunda bisa jadi kegiatan *samenan* juga dilaksanakan dengan cara dan bahasa yang lain, namun demikian kegiatan seperti ini layaknya diapresiasi dan dilestarikan sebagai salah satu bentuk kearifan local (*local wisdom*) bagi bangsa Indonesia.

[M Ulinnuha]

Sumber Bacaan

Dava, *"Meriahnya Samenan di Madrasah Diniyah al-Fahrurroziyah"*, di akses dari http://bogorpos.com/2015/05/31/meriahnya-samenan-di-madrasah-diniyah-al-fahruroziyyah/, pada tanggal 15 november 2016 pukul 13.00.

Reza Azhari, *"Samenan Sebagai Tradisi Hari Kenaikan Kelas Madrasah"*, diakeses dari http://reazhari.blogspot.co.id/2013/08/artikel-samenan-sebagai-tradisi-hari.html, tanggal 15 november 2016 pukul 13.00.

Eko Budi Wibowo, *"Samenan"*, diakses dari https://indonesiamengajar.org/cerita-pm/eko-wibowo/samenan, tanggal 15 November 2016.

Wardan Amins, *"Samenan MDA Darun Najah Cipining Meriah"*, diakses dari http://darunnajah.com/samenan-mda-darunnajah-cipining-meriah/. Tanggal 15 November 2015 pukul 14.00.

Ren, *"Acara Samenan Bikin Sukabumi Utara Macet"*, diakses dari http://radarsukabumi.com/kabsukabumi/2016/05/28/acara-samenan-bikin-sukabumi-utara-macet/, tanggal 15 November 2016 pukul 14.50.

Sanad

Definisi Sanad dan Ilmu Rijal

Dalam tradisi belajar-mengajar di kalangan umat Islam khususnya di pesantren, *sanad* ilmu menjadi salah satu unsur utama. Disiplin ilmu keislaman apa pun, *sanad*nya akan bermuara kepada Nabi Muhammad SAW. *Sanad* merupakan mata-rantai transmisi yang berkesinambungan sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Ilmu hadits bermuara kepada beliau, begitupun dengan ilmu tafsir, tasawuf, dan sebagainya. *Sanad* keilmuan secara umum berarti latar belakang pengajian ilmu agama seseorang yang bersambung dengan para ulama setiap generasi sampai kepada generasi sahabat yang mengambil pemahaman agama yang shahih dari Rasulullah SAW.

Dalam pembahasan sanad, terdapat tiga istilah yang berkaitan erat dengannnya, yaitu isnad, musnad, dan musnid. *Isnad*, sebagaimana ditulis Mahmud Thohan dalam bukunya, *Taisir Mustholah hadits* mempunyai dua makna, yang pertama عزو الحديث الى قائله مسندا artinya mengasalkan hadits kepada orang yang mengatakan. Yang kedua adalah سلسلة الرجال الموصلة للمتن Artinya: Silsilah orang-orang yang menghubungkan hadits kepada matan. Jika kita memperhatikan definisi kedua yang dijelaskan Mahmud Thohan, maka istilah isnad adalah *murodif* dari sanad.

Musnid, sebagaimana pendapat Jamaluddin Al-Qosimi adalah seseorang yang meriwayatkan hadits dengan sanadnya, baik dia mengerti apa yang diriwayatkannya atau tidak. Berdasarkan penjelasan Jamaluddin al-Qosimi tentang *musnid*, maka derajat *musnid* lebih rendah dari *muhaddits*, *hafid*, dan *hakim*. Karena secara definitif, *al-muhadits* adalah seseorang yang menyibukan dirinya dengan mempelajari ilmu hadits, baik hadits diroyah atau hadits riwayah serta mempunyai pengetahuan mendalam tentang berbagai riwayat dan derajat rawinya. Adapun al-hafid secara definitif memiliki dua arti, yang pertama adalah menurut mayoritas ulama hadits bahwa al-hafid adalah murodif dari al-muhaddits; yang kedua adalah bahwa derajat al-hafid lebih tinggi dari al-muhadddits berdasarkan bahwa pengetahuannnya tentang berbagai thobaqot, tingkatan rawi lebih banyak dari yang tidak diketahuinya. Sedangkan al-hakim menurut sebagaian ulama adalah seseorang yang menguasai mayoritas hadits riwayah dan diroyah.

Sedangkan musnad secara etimologi adalah isim maful dari *sanada* yang bermakna menyandarkan sesuatu. Sedangkan secara terminlogi adalah hadits yang sanadnya bersambung sampai Rasul saw atau nama satu kitab hadits yang ditulis berdasarkan tartib nama-nama para sahabat rawi hadits, seperi kitab Musnad Imam Ahmad.

Penggunaan *isnad* ini sebenarnya telah ada di masa sahabat Rasulullah shallallohu alaihi wasallam yaitu bermula dari sikap taharri (kehati-hatian) mereka terhadap berita yang datang kepada mereka. Hanya saja makin banyaknya pertanyaan terhadap *isnad* dan makin intensnya orang meneliti dan memeriksa *isnad*, itu mulai terjadi setelah terjadinya fitnah Abdullah bin Saba dan pengikut-pengikutnya yaitu di akhir-akhir kekhalifaan Utsman bin Affan r.a. dan penggunaan *sanad* terus berlangsung dan bertambah seiring dengan menyebarnya para *Ashabul-ahwaa* (pengikut hawa nafsu) di tengah-tengah kaum muslimin,

juga banyaknya fitnah yang mengusung kebohongan sehingga orang-orang tidak mau menerima hadits tanpa isnad agar supaya mereka mengetahui perawi-perawi hadits tersebut dan mengenali keadaan mereka.

Imam Muslim meriwayatkan dengan isnadnya dari Muhammad bin Sirin bahwasanya beliau berkata, "Dahulu orang-orang tidak pernah menanyakan *isnad*, akan tetapi setelah terjadi fitnah maka dilihat hadits Ahli Sunnah lalu diterima dan dilihat haditsnya ahlil-bida' lalu tidak diterima (ditolak)".

Dalam konteks inilah muncul sebuah ilmu Rijal yang merupakan buah dari berkembang dan menyebarnya penggunaan *isnad* serta banyaknya pertanyaan tentangnya. Dan setiap zaman, maka makin banyak dan panjang jumlah perowi dalam sanad. Maka perlu untuk menjelaskan keadaan perawi tersebut dan memisah-misahkannya, apalagi dengan munculnya bid'ah-bid'ah dan hawa nafsu serta banyaknya pelaku dan pengusungnya. Karena itu tumbuhlah ilmu Rijaal yang merupakan suatu keistimewaan ummat ini di hadapan ummat-ummat lainnya.

Akan tetapi kitab-kitab tentang ilmu Rijal nanti muncul setelah pertengahan abad-2. Dan karya tulis ulama yang pertama dalam hal ini adalah kitab *At Tarikh* yang ditulis oleh Al Laits bin Sa'ad (wafat 175 H) dan kitab Tarikh yang disusun oleh Imam Abdullah bin Mubarak (wafat 181 H). Imam adz Dzahabi menyebutkan bahwa Al Walid bin Muslim (wafat 195 H) juga memiliki sebuah kitab *Tarikh Ar Rijaal*, lalu secara berturut-turut muncul karya-karya tulis dalam ilmu ini, dimana sebelum masa kodifikasi ini pembahasan tentang perowi hadits dan penjelasan hal ihwal mereka hanya bersifat musyafahah(lisan), ditransfer sedemikian rupa oleh para ulama dari masa ke masa.

Para penyusun kitab-kitab dalam ilmu Rijal pada masa-masa awal menempuh beberapa metode sehingga hal ini melahirkan percabangan dalam ilmu rijal al hadits, diantaranya:

1. Kitab-kitab tentang *Thobaqat ar Rijal* melahirkan ilmu thobaqaat (tingkatan-tingkatan rijal) yang mencakup 4 thabaqat (sahabat, taabi'un, atbaa'ut tabi'in dan taba'ul atba')
2. Kitab-kitab *Ma'rifah Ash Shohaabah* melahirkan ilmu tentang ma'rifatush shohabah (pengenalan tentang sahabat-sahabat Rasulullah shallallohu alaihi wasallam)
3. Kitab-kitab *al jarh wat ta'dil* melahirkan ilmu tentang al jarh wat ta'dil

Ketiga jenis kitab rijal ini pertama kali muncul di sekitar penghujung abad II H dan pertengahan abad III H, setelah itu menjadi banyak dan meluas berkembang Kitab-kitab *Tawarikh al Mudun* (sejarah kota-kota/negeri-negeri), yang memuat biografi para *ruwaat* (rijaalul hadits) pada suatu negeri/kota tertentu. Ilmu ini mulai muncul pada paruh kedua dari abad III H. Juga muncul kitab-kitab *Ma'rifatul Asmaa wa Tamyiizuha* (pengenalan terhadap nama-nama perowi dan cara membedakannya). Dan muncul kitab-kitab biografi *rijaal al hadits* yang terdapat pada suatu kitab hadits atau beberapa kitab hadits tertentu. Kitab-kitab ini muncul belakangan dan mulai meluas setelah abad V H.

Sedangkan *Thobaqat* dalam istilah *Muhadditsin* adalah suatu kaum yang berdekatan dalam umur dan *isnad*, atau dalam isnadnya saja, yang mana *syuyukh* (guru) dari seseorang adalah *syuyukh* juga bagi yang lain atau mendekati *syuyukh*nya yang lain. Asal mula pembagian perowi berdasarkan *thabaqat* adalah dari tuntunan Islam sendiri, dimana dalam sebuah hadits yang diriwayatkan dari Imran bin Hushain radhiyallohu anhu, bahwasanya Rasulullah shallallohu alaihi wasallam bersabda: "Sebaik-baik ummatku yang ada di zamanku, kemudian yang datang sesudah mereka, kemudian yang datang sesudah mereka…" Kata Imran radhiyallohu anhu, "Saya tidak tahu apakah ia menyebut sesudah masanya dua masa atau tiga" (HR. Bukhari)

Penyusunan kitab-kitab yang berkaitan dengan ilmu ini terus berlanjut dan berkembang hingga akhir abad-9 H. Bahkan muncul system pembagian *thobaqat* dalam

bidang keilmuan yang lain. Misalnya *thabaqaat al qurra*, *thobaqaat al fuqahaa*, *thobaqaat ash shufiyah*, *thobaqaat asy syu'ara* dan sebagainya. Ada empat thabaqat yang pokok bagi *ruwaat/ rijaalul* (para perawi) hadits, yaitu Thobaqah Sahabat, Thobaqah At Taabi'un, Thobaqah Atbaa'ut Taabi'in, dan Thobaqah Taba'ul Atbaa'.

Sejarah istilah Sanad

Istilah *sanad* pada mulanya muncul di kalangan ahli hadis. Secara etimologis, kata *sanad* berarti *al-Mu'tamad* (tempat bersandar). Hal ini karena sanad merupakan tempat bersandarnya sebuah Hadis. Selain itu, *sanad* juga dijadikan sebagai sandaran oleh ahli Hadis untuk menilai kualitas hadis sahih (valid) atau daif (lemah). Adapun secara terminologis, *sanad* didefenisikan sebagai urutan para rawi yang kemudian berlanjut kepada *matan*, atau rangkaian mata rantai perawi yang meriwayatkan Hadis dari satu perawi kepada perawi lainnya hingga sampai pada sumbernya. Posisi *sanad* dalam Hadis terbilang sangat penting mengingat dengan adanya sanad dapat diketahui apakah Hadis yang termaktub dalam kitab maupun yang kita dengar berasal dari Nabi atau bukan. Dengan kata lain, sanad merupakan salah satu cara bagaimana seorang pengkaji Hadis dapat memastikan validitas Hadis yang ditelitinya. Setelah validitas perawi yang ada dalam rangkaian *sanad* sudah dipastikan kredibilitasnya, maka seorang pengkaji Hadis dapat mengatakan bahwa, misalnya, *sanad* ini sahih, hasan, atau daif. Dalam tradisi agama samawi, *sanad* diklaim hanya dimiliki agama Islam. Melihat betapa pentingnya *sanad*, Ibnu al-Mubarak menegaskan bahwa *sanad* merupakan bagian dari agama. Dengan demikian, jika tidak ada *sanad*, maka siapa pun dapat berbicara seenaknya mengenai hadis sebagai sumber primer agama Islam.

Meskipun pada awalnya sistem sanad tampak khas dalam ilmu hadis, ada suatu sistem yang mirip dengan sistem *sanad* dalam menyusun buku, seperti yang terdapat dalam kitab Yahudi, *Mishna,* dan penukilan syair-syair jahiliyah. Selain itu, sistem *sanad* juga dipakai dalam periwayatan Alquran, seperti yang terlihat dari keharusan para perawinya mencampai jumlah sepuluh orang dalam setiap generasi. Dalam ungkapan lain, para perawinya harus mencapai tingkat mutawatir. Berbeda dengan Alquran, jumlah perawi Hadis tidak harus mencapai mutawatir dalam setiap generasinya. Dengan demikian, jumlah perawi Hadis bisa hanya tiga, dua, atau bahkan hanya satu orang dalam setiap generasinya. Jumlah perawi yang tidak sampai jumlah sebanyak mutawatir disebut dengan ahad.

Setelah Rasulullah wafat, para sahabat satu dengan yang lain saling meriwayatkan Hadis. Demikian juga yang berlangsung di kalangan sahabat yang meriwayatkan Hadis kepada para tabiin. Sebelum terjadi peperangan di antara para sahabat, urgensi *sanad* belum terlihat nyata. Akan tetapi, setelah terjadi peperangan antarsahabat, terutama setelah terbunuhnya sahabat Utsman, kepentingan politik yang mengatasnamakan Nabi menjadi alasan penting adanya *sanad* Hadis yang dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, Ibnu Sirin dari kalangan tabiin menyatakan: "Mereka tidak pernah bertanya mengenai validitas *sanad*. Namun ketika terjadi *fitnah* (pertikaian di antara generasi awal Islam), mereka mengatakan: "Sebutkanlah para perawi Hadis yang kalian riwayatkan. Jika mereka ahli Sunah, maka kami akan menerima Hadis tersebut. Akan tetapi, jika mereka ahli bidah, maka tentu kami akan menolaknya."

Al-Dhamini menjelaskan bahwa pernyataan yang dinisbahkan kepada orang lain tidak akan berguna (bernilai) apabila tidak ada bukti yang menunjukan bahwa kita memang mendengar langsung dari orang tersebut, baik bukti sejarah (*imkân al-liqâ'*, kemungkinan bertemu antar perawi, misalnya) maupun *sanad*. Hadis yang diriwayatkan oleh seorang rawi tidak akan memiliki nilai apa-apa, jika hadis tersebut tidak memiliki *sanad.* Selain itu, *sanad* yang dinilai valid harus memenuhi syarat dan kriteria yang telah diformulasikan oleh ulama hadis, seperti rawi bukan pendusta, kuat hafalan atau lengkap catatan mengenai Hadis yang diriwayatkannya (*dhabith*), *'adâlah* (kridibel), dan lain sebagainya. Oleh

karenanya, sebelum masuk kepada kajian matan (teks hadis), sanad hadis harus diteliti terlebih dahulu agar diketahui bahwa hadis itu memang berasal dari Rasulullah Saw.

Menilai positif dan negatifnya perawi Hadis yang terdapat dalam *sanad* disebut dengan *'Ilm al-Jarh wa al-Ta'dil*. Upaya mencari informasi mengenai para perawi Hadis bisa didapatkan dalam kitab-kitab *tarajum* (biografi para perawi), dan kitab-kitab *jarh wa al-ta'dil*. Sekilas, tentu ada orang yang merasa berkeberatan terhadap upaya pembukaan latar belakang para perawi yang terkesan membuka aib seorang Muslim di hadapan orang lain. Tetapi jika dilihat bahwa sebenarnya *al-Jarh wa al-Ta'dil* itu tidak dimaksudkan untuk memojokkan seorang perawi, melainkan untuk menjaga kemurnian dan otentisitas agama Islam dari campur tangan para pendusta. Selain meneliti pribadi para perawi, upaya memastikan ketersambungan antara satu perawi dengan perawi lainnya itu juga menjadi suatu kewajiban. Dengan kata lain, ketersambungan antara satu perawi dengan perawi lainnya disebut dengan *itishal al-sanad*.

Ada empat pendekatan yang dapat digunakan untuk menentukan ke-*ittishal*-an sebuah sanad. *Pertama,* keterangan ahli hadis bahwa A adalah murid B (*al-tanshîh*), *kedua,* data lahir atau wafat perawi (*târikh wafayât al-ruwât*), *ketiga,* data tempat tinggal atau perjalan studi perawi (*mawâthin al-ruwât wa rihlatuhum*) dan *keempat,* redaksi periwayatan Hadis (*shîgat al-tahdîts*). Keempatnya dapat digunakan secara bersamaan atau terkadang hanya salah satu diantara keempat pendekatan tersebut. Informasi keempat pendekatan tersebut dapat kita temukan di buku-buku *tarâjum* (buku biografi para perawi Hadis).

Terkait redaksi periwayatan Hadis, implikasi perbedaan antara *haddatsani* (حدثني) terminologi yang digunakan ketika perawi mendapatkan hadis dari gurunya dengan metode mendengarkan (*sama/*bandongan), *akhbarani* (أخبرني) terminologi yang digunakan perawi ketika ia mendapatkan hadis dari gurunya dengan metode *qira'ah*, belum begitu diperhatikan oleh para sahabat, tabiin, dan ulama salaf. Hal ini disampaikan oleh al-Bukhari yang mengutip al-Humaidi, bahwa Ibnu 'Uyainah tidak membedakan terminologi *haddatsana, akhbarana, anba'ana, sami'tu*. Namun demikian, menurut Ibnu Hajar, ulama salaf lainnya, seperti al-Syafi'i dan Muslim bin al-Hajjaj lebih memilih membedakan implikasi perbedaan redaksi tersebut yang tercantum dalam sanad Hadis. Terlepas dari perdebatan di atas, Ibnu Khaldun menyebutkan bahwa sanad para ulama Hijaz dalam meriwayatkan Hadis lebih utama dibandingkan *sanad* yang diterima dari ahli Hadis di wilayah lain. Hal ini karena ulama Hijaz lebih ketat menerapkan syarat dan ketentuan yang berlaku secara ketat.

Dalam perkembangan ulama generasi berikutnya, metode menerima (*tahammul al-hadits*) hadis berimplikasi pada redaksi periwayatan Hadis (*ada' al-hadits*) yang terdapat dalam *sanad*. Azami menyebutkan ada delapan metode menerima Hadis. *Pertama, sama* (seorang murid mendengar hadis dari redaksi seorang guru). Dalam tradisi pesantren Jawa, metode ini disebut dengan metode Bandongan. *Kedua, 'ard* atau *qira'ah* (seorang murid membacakan hadis

di hadapan seorang guru). Dalam konteks pesantren Jawa, metode ini disebut dengan sorogan. *Ketiga, ijazah* (memberi kewenangan pada seseorang untuk menyebarkan hadis atau kitab yang sanad dimiliki oleh seorang guru). *Keempat, munawalah* (penyerahan materi hadis atau sebuah tulisan dari seorang guru pada muridnya untuk disebarluaskan). *Kelima, kitabah* (seorang guru menuliskan hadis untuk para muridnya). *Keenam, i'lam* (seorang guru memberitahukan hadis atau kitab kepada muridnya bahwa ia telah mendapatkan izin meriwayatkan hadis yang dimilikinya). *Ketujuh, washiyyah* (seorang guru mempercayakan muridnya untuk meriwayatkan kitabnya). *Kedelapan, wajadah* (menemukan kitab atau *hadits* yang di tulis seseorang dalam bentuk manuskrip yang tersimpan di perpustakaan tertentu atau di mana pun berada).

Urgensi Sanad

Pada perkembangan selanjutnya, sanad tidak hanya terkait dengan ilmu hadis, melainkan juga digunakan dalam keilmuan lainnya. Berdasarkan kepentingan *sanad* keilmuan inilah, para ulama menghimpunkan *sanad-sanad* keilmuan mereka dan merangkum ilmu-ilmu agama dari sudut *riwayah* maupun *dirayah*, dari sudut *manqul* (yang dinukilkan) maupun *ma'qul* (yang dapat dipahami secara akal), dan sebagainya, dalam kitab-kitab mereka. Sebagian ulama menyusun latar belakang keilmuan mereka, yaitu *sanad* keilmuan, dalam bentuk *mu'jam asy-syuyukh*, yang menyenaraikan riwayat hidup dan latar belakang keilmuan para guru mereka. Sejarah penyusunan nama-nama guru atau syekh didapati pada kurun ketiga hijrah, seperti *Al-Mu'jam Ash-Shaghir* oleh Imam Ath-Thabarani, lalu terus berkembang seperti *Mu'jam Syuyukh Abi Ya'la Al-Mushili* dan lainnya.

Begitu pentingnya sebuah *sanad*, Ibn Abdil Bar meriwayatkan dari Imam Al-Auza'i bahwasanya ia berkata, *"Tidaklah hilang ilmu (agama) melainkan dengan hilangnya sanad-sanad (ilmu agama tersebut)."* Imam Syafi'i ramimahullah mengatakan, "*Tiada ilmu tanpa sanad*." Sedangkan Al-Hafizh Al-Imam Ats-Tsauri mengatakan, "*Penuntut ilmu tanpa sanad bagaikan orang yang ingin naik ke atap rumah tanpa tangga*." Bahkan Al-Imam Abu Yazid Al-Bustamiy, *quddisa sirruh* (Makna tafsir QS.Al-Kahfi: 60); "*Barangsiapa tidak memiliki susunan guru dalam bimbingan agamanya, tidak ragu lagi niscaya gurunya syetan*" (Tafsir Ruhul-Bayan Juz 5 hal. 203). Ibnul Mubarak berkata :"*Sanad merupakan bagian dari agama, kalaulah bukan karena sanad, maka pasti akan bisa berkata siapa saja yang mau dengan apa saja yang diinginkannya (dengan akal pikirannya sendiri)*." (Diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Muqoddimah kitab Shahihnya 1/47 no:32). Imam Malik ra berkata: "*Janganlah engkau membawa ilmu (yang kau pelajari) dari orang yang tidak engkau ketahui catatan (riwayat) pendidikannya (sanad ilmu)*" Al-Hafidh Imam Attsauri rahimullah mengatakan "*Penuntut ilmu tanpa sanad adalah bagaikan orang yang ingin naik ke atap rumah tanpa tangga*". Sedangkan di antara ulama masa belakangan yang sangat banyak mengumpulkan *sanad* adalah Syaikh Yasin Al-Fadani, yang digelari "*Musnid Ad-Dunya*" karena begitu banyak *sanad*nya.

Maka jelaslah, tradisi menyusun *sanad-sanad* keilmuan serta ijazah keilmuan, baik secara umum maupun khusus, baik ijazah *riwayah* maupun *dirayah* atau kedua-duanya, ijazah tadris wa nasyr (izin untuk mengajar dan sebagainya), adalah untuk menjaga tradisi amalan para ulama terdahulu dan dalam masa yang sama menjelaskan latar belakang keilmuan mereka. Bahkan, tradisi tersebut adalah tradisi amalan para ulama *mu'tabar* yang tidak dapat diperselisihkan lagi, karena ia terpelihara dari masa ke masa. Ukuran kelayakan keilmuan yang sebenarnya dalam neraca pembelajaran dan pengajaran ilmu-ilmu agama yang murni bukanlah pada ukuran akademis modern, yang merupakan acuan dan ukuran tradisi Barat, tetapi ukuran sebenarnya adalah pada sandaran keilmuan seseorang yang mengajar ilmu agama, baik *sanad ilmiy*, *ijazah tadris*, maupun yang lainnya, yang menjadi asal rujukan.

Dengan demikian, *sanad* ilmu atau *sanad* guru sama pentingnya dengan *sanad* hadits. *Sanad* hadits adalah otentifikasi atau

kebenaran sumber perolehan *matan* atau redaksi hadits dari lisan Rasulullah. Sedangkan *sanad* ilmu atau *sanad* guru adalah otentifikasi atau kebenaran sumber perolehan penjelasan, baik al-Qur'an maupun as-sunnah, dari lisan Rasulullah. Konsep *sanad* tidak terbatas pada ilmu hadits. Namun, konsep *sanad* meluas dalam bidang-bidang ilmu agama yang lain. Ilmu-ilmu agama, khususnya yang melibatkan sudut *dirayah*, juga sangat memerlukan latar belakang keilmuan atau sandaran keilmuan bagi seseorang yang berbicara tentang agama. Karena, tanpa berguru dengan guru, seseorang tidak layak mengaku sebagai ahli ilmu atau ulama, walaupun sudah membaca banyak kitab. Adanya jalur *sanad* menunjukkan betapa Allah menjaga agama Islam dari upaya menghilangkan dan mengubahnya. Hal ini sebagai realisasi dari janji Allah SWT dalam menjaga *adz-dzikr* yang diturunkannya, sebagaimana firman-Nya dalam surat Al-Hijr, ayat 9.

Lebih jauh, pembentukan jejaring ulama dan keilmuan dalam Islam tampaknya tidak dapat dipisahkan dari sistem jejaring sanad (*isnâd*). Oleh karena itu, dalam proses penyebaran dan transmisi keilmuan terbentuk sebuah jejaring yang dikenal dengan "jalur sanad" (*al-thuruq*), yakni suatu jalinan yang menghubungkan antara guru dan murid. Sistem jejaring sanad (*isnâd*), dengan demikian, mendorong terbentuknya jejaring ulama.

Dalam perspektif sejarah ilmu-ilmu keislaman, sistem jejaring *sanad* (*isnâd*) ini juga diterapkan dalam berbagai cabang keilmuan, seperti tafsir, fiqh, dan sejarah Islam. Sebagai misal, dalam bidang tafsir terdapat sebuah corak penafsiran yang lebih mementingkan mata-rantai transmisi, yang dikenal dengan *tafsîr bi al-ma'tsûr* atau *tafsîr bi al-riwâyah*. Demikian pula, dalam studi sejarah Islam, ditemukan model historiografi dengan *al-riwâyah*. Sementara itu, studi fiqh pada masa awalnya juga sangat mengandalkan *sanad* karena fiqh semula memang merupakan bagian yang tak terpisahkan dari hadis.

Selain itu, penggunaan *sanad* yang lebih luas ditemukan dalam tarekat. Sistem jejaring *sanad* dalam tarekat disebut dengan "silsilah". Silsilah tarekat berkesinambungan satu sama lain ke atas sampai kepada Nabi saw atau bahkan sampai kepada Malaikat Jibril dan Allah swt yang merupakan sumber dari segala pengetahuan spiritual. Sebagaimana halnya *sanad* dalam hadis, silsilah yang berkesinambungan merupakan salah satu syarat terpenting bagi kesahihan otoritas dalam keilmuan dan penerimaan tasawuf atau tarekat sehingga tarekat tersebut dapat dipandang sah (*mu'tabarah*). Silsilah tarekat ini juga turut membentuk jejaring ulama dan keilmuan dalam Islam.

SANAD hadis dan silsilah tarekat mempunyai peranan signifikan dalam menghubungkan para ulama yang terlibat dalam jejaring. Melalui telaah-telaah hadis, para guru dan murid-murid dalam jejaring ulama terkait satu sama lain. Demikian pula, organisasi tarekat, melalui silsilah yang berkesinambungan, menjadi sarana untuk menghubungkan ulama satu sama lainnya. Selain itu, dalam tradisi *tahfidz* juga dikenal *sanad* yang juga berjejaring dengan *sanad* hadis dan silsilah tarekat. Persinggungan di antara *sanad-sanad* keilmuan tersebut semakin memberkuat otoritas keilmuan dan otentitasnya.

Lepas dari pentingnya *sanad* dan silsilah sebagai faktor penting yang menimbulkan keterpaduan dalam jejaring ulama, pada dasarnya jejaring ulama yang terbentuk dan berkembang sepanjang sejarah Islam tidaklah terorganisasi secara formal, apalagi menjadi sebuah organisasi formal tertentu. Jejaring antara mursyid dan wakil mereka memang seringkali terjalin melalui kerangka organisasi tarekat, tetapi jejaring antar mereka tidak terorganisasi secara formal. Karenanya jejaring ulama lebih merupakan ikatan yang bersifat longgar dan informal, tetapi karena berbagai faktor ikatan itu menjadi cukup solid dan efektif dalam mencapai tujuan keilmuan Islam khususnya dan penyebaran Islam umumnya.

Fenomena jalinan kelindan ini ditengarai oleh Azyumardi sebagai determinan perkembangan intelektualisme Islam di Timur Tengah dan Nusantara. Sebagai murid dari al-Kurani sewaktu belajar di Mekkah (1640)

membawa al-Sinkili masuk dalam jejaring ulama Timur Tengah. Sebagaimana telah diketahui al-Kurani adalah guru sufi al-Singkili. Dalam tradisi sufisme otoritas penyebaran ilmu oleh seorang murid bisa dimiliki hanya atas dasar "ijazah" yang diberikan oleh sang guru. Oleh karena itu, setelah menerima "ijazah" dari guru sufinya itu, al-Sinkili berkewajiban menyebarkan ilmu sesuai dengan rangkaian perawi yang saling kait-mengkait. Salah satu mata rantai perawi itu adalah Jalaluddin al-Suyuti, sehingga al-Sinkili diharapkan lebih dapat memilih Tafsir Jalalain dari pada karya-karya tafsir yang lain. Kecenderungan untuk bersandar pada ulama dalam "jejaring" ini juga terlihat jelas dari karya-karya al-Sinkili di bidang fiqh, kalam dan tasawuf.

Mekanisme "jejaring" dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman di Timur Tengah dan Nusantara ini setidaknya memiliki dua akar historis yang menjadi pijakannya. *Pertama*, tradisi oral (*dakwah bil lisan*) pada masa Rasulullah hingga masa tabi'in telah menciptakan mata rantai perawai (da'i) yang saling berhubungan satu dengan lainnya. *Kedua*, fragmentasi sosial-keagamaan pada masa sahabat, khususnya pada era kekhalifahan Utsman dan Ali, menyebabkan jejaring antar perawi tersebut bercirikan "ideologi" dan menjadi dogmatis. Itu sebabnya mengapa terjadi "jejaring ulama" sesuai dengan madzhab atau aliran dalam bidangnya masing-masing. Peter G. Riddel (2001: 9) mengatakan bahwa transmisi dan respon terjadi karena di kalangan muslim Malaysia-Indonesia terdapat apa yang disebut dengan *westward-facing orientation*, yaitu bahwa Arab sebagai daerah pusat kelahiran Islam, sudahlah wajar jika Mekkah dan sekitarnya atau Timur tengah dipandang sebagai "pusat" dunia Islam, apalagi peran Mekkah sebagai kiblat umat Islam.

SALAH satu usaha nyata dalam proses terjaganya *sanad* adalah tradisi pemeliharaan menghafal Al-Qur'an (*tahfidz)*. Nusantara merupakan salah satu negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Tradisi menghafal telah lama dilakukan di berbagai daerah di Nusantara. Usaha menghafal al Qur'an pada awalnya dilakukan oleh perorangan melalui guru tertentu, kalaupun ada yang melalui lembaga, lembaga itu bukan khusus *tahfizhul Qur'an*, tapi sebagai pesantren biasa yang secara kebetulan terdapat guru (kiai) yang hafal Al Qur'an. Akan tetapi ada beberapa ulama yang merintis pembelajaran *tahfidz* dengan mendirikan pesantren khusus *tahfidzul Qur'an* seperti Pesantren Krapayak (Al Munawir) di Yogyakarta dan al-Hikmah di Benda Bumiayu.

Tradisi *tahfidz* dengan *sanad*nya tidak jauh beda dengan tarekat, bahkan keduanya saling bersinggungan. Tarekat menurut bahasa mempuyai arti jalan. Sedangkan menurut istilah tasawuf, tarekat bisa diartikan jalan yang ditempuh seorang hamba (*al-'abdu*) menuju Ridlo Alloh SWT. *Mubaya'ah* (baiat) dalam arti *talqin* dzikir dari seorang guru mursyid kepada muridnya bukan *mubaya'ah* (janji setia) seperti yang dilakukan oleh Rasulullah kepada sahabat-sahabatnya dalam *Bai'at ar-Ridhwan*, atau baiatnya seorang rakyat kepada imam atau kepala negara terpilih seperti baiatnya para shahabat yang mengangkat Sayyidina Abu Bakar menjadi khalifah Rasulallah. Sebab, *mubaya'ah* dalam tarekat sufi adalah bentuk *talqin* dzikir seperti yang dilakukan Rasulallah yang men*talqin* dzikir para sahabatnya. Adapun *mubaya'ah* para sahabat yang baru saja disinggung di atas adalah *mubaya'ah* janji setia menjalankan Islam atau janji setia dan tunduk patuh kepada imam terpilih.

Dalam perspektif ahli sejarah, para penyebar Islam di Nusantara hampir seluruhnya adalah pemimpin-pemimpin tarekat. Berbagai kualitas tarekat yang mampu menyerap pengikut dari bermacam-macam tingkatan kesadaran Islamnya, merupakan ujung panah yang sangat efektif bagi penyebaran Islam di Nusantara (Dhofier: 223). Sebagai urad nadi penyebaran Islam di Nusantara, tentu saja pengajaran Islam tidak bisa dipisahkan dari kiprah para ahli tarekat yang juga hafidz al Qur'an. Tarekat adalah kelompok-kelompok pengikut ajaran tasawuf yang menekankan praktik-praktik ibadah dan zikir secara kolektif yang diikat oleh aturan-aturan tertentu, di mana aktifitasnya bersifat duniawi dan ukhrawi. Dengan kata

lain, ia dapat dipahami sebagai suatu hasil pengalaman dari seorang sufi yang diikuti oleh para murid, menurut aturan/cara tertentu yang bertujuan untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT. Karenanya, dalam tarekat kedudukan *mursyid* sangat penting terutama dalam ketersambugan *sanad* /silsilah sampai Nabi Muhammad SAW.

Mursyid adalah seorang guru pembimbing dalam tarekat. Menjadi guru tarekat (*mursyid*) tidak semudah seperti menjadi guru pada umumnya. Seorang *mursyid* harus memiliki kualifikasi khusus. Syekh Hasyim Asy`ari menetapkan syarat-syarat guru tarekat adalah alim atas perintah-perintah syara`, mengamalkannya, tegak di atas adab-adab tarekat serta berjalan di dalamnya, sempurna pengetahuannya tentang hakekat dan sampai pada hakekat itu serta ikhlas dalam semua hal tersebut. Syekh Hasyim Asy'ari juga mengutip ungkapan Imam Al-Junaidi ra, "Ilmu kita ini (tarekat) terikat oleh Al-Qur`an dan Assunnah. Siapa saja yang belum belajar Al-Qur`an dan As-Sunnah dan tidak pula pernah duduk di depan para ulama (untuk menuntut ilmu) orang tersebut tidak boleh diikuti di dalam tingkah laku tarekat ini.

Sanad Kitab

Pascakodifikasi Hadis dalam kitab-kitab induk Hadis yang berjumlah enam kitab (*kutub al-sittah*), atau kitab hadis lainnya, periwayatan Hadis secara lisan hampir tidak diperlukan kembali. Hal ini karena semua sanad Hadis sudah tercatat dengan baik dalam kitaab-kitab hadis tersebut. Meskipun demikian, metode penerimaan dan periwayatan Hadis di atas ternyata berpengaruh pada tradisi sanad kitab; dalam hal ini, kitab yang dimaksud bukan hanya kitab hadis saja, melainkan juga kitab fikih, tafsir, gramatikal Arab, yang mata rantai periwayatannya sampai pada penulis kitab tersebut. Tradisi sanad kitab tidak seketat seperti sanad Hadis. Dengan demikian, keterputusan periwayatan dalam *sanad* kitab tidak berimplikasi pada penolakan terhadap isi kitab. Keterputusan periwayatan dalam sanad kitab dapat berimplikasi terhadap penisbatan yang bersambung ke penulis kitab tersebut, jika tidak ditemukan bukti historis lainnya yang menyatakan bahwa kitab itu adalah milik penulisnya.

Sanad kitab ini didapatkan dengan metode ijazah setelah para santri atau murid mengkhatamkan kitab yang diajarkan oleh guru atau kiainya. Kiai Hasyim Asy'ari mendapatkan dua sanad kitab *Sahih al-Bukhari* dari Kiai Mahfudz Termas dengan dua metode, *sama* (bandongan) dan *qira'ah* atau *'ardh* (sorogan). Jumlah perawi sanad kitab lebih banyak daripada sanad Hadis. Dalam kasus sanad *Sahih al-Bukhari* yang didapatkan Kiai Hasyim Asy'ari, perawi yang sampai pada penulis kitab *Sahih al-Bukhari* tersebut mencapai 23 orang. Hal ini berbeda jauh dengan jumlah perawi yang terdapat dalam sanad Hadis, yang maksimal tidak lebih dari 7 orang. Kiai Mahfudz Termas sendiri menulis sanad kitab yang didapatkannya dari guru-gurunya dalam bidang ilmu tafsir, fikih, hadis, gramatikal Arab, usul fikih. Buku sanad kitab itu bernama *al-Mustafid lima 'ala min al-Asanid*. Selain Kiai Mahfudz, Syekh Yasin Padang juga menuliskan sanad kitab dalam berbagai bidang keilmuan dalam bukunya *al-Iqd al-Farid min Jawahir al-Asanid*.

Tujuan adanya sanad Hadis untuk diteliti validitas sebuah Hadis yang dinisbatkan kepada Rasulullah, sahabat, atau tabiin. Hal ini berbeda dengan sanad kitab yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan validitas sebuah kitab tersebut. Al-Qasimi menyebutkan pendapat Ibnu Shalah yang menyatakan bahwa melestarikan sanad kitab yang jauh dari era salaf merupakan menjaga tradisi sanad yang merupakan salah satu keistimewaan yang diberikan pada umat Nabi Muhammad Saw. Selain itu, al-Qasimi menyebutkan beberapa manfaat menjaga tradisi sanad kitab ini, di antaranya termotivasi untuk terus menjaganya agar tidak lupa atau pun hilang, diajarkan kepada masyarakat umum ataupun terbatas, termotivasi terus untuk mengkajinya, mengharagai jerih payah para pendahulu, dan lain sebagainya.

Sanad Tarekat

Sebagaimana sanad hadis, sanad tarekat juga memiliki mata rantai yang bersambung hingga ke Rasulullah. Mata rantai semua sanad tarekat di Nusantara dan dunia bersambung sampai ke Rasulullah melalu sahabat Ali, kecuali sanad tarekat Naqsyabandiyah yang bersambung sampai ke Rasulullah Saw. melalui sahabat Abu Bakar. Meskipun demikian, terdapat perbedaam mendasar antara sanad hadis dan sanad tarekat. Paling tidak, ada tiga perbedaan di antara keduanya. *Pertama,* sanad tarekat tidak mengharuskan ketersambungan mata rantai di antara perawinya dengan bertatap langsung. Artinya, seseorang mursyid yang mempunyai pengalaman spritual yang tinggi, kemudian bermimpi bertemu Rasulullah Saw. sudah dapat dibenarkan validitasnya. Menurut mereka, mimpi bertemu Rasulullah Saw. merupakan hal yang tidak dapat diserupai oleh setan. Ketersambungan sanad dalam metode ulama Hadis tidak membenarkan hal demikian. *Kedua,* sanad tarekat tidak begitu memperketat pilihan redaksi penerimaan (*tahammul*) dan periwayatan (*ada*) sebagaimana dalam sanad Hadis. *Ketiga,* sanad tarekat tidak terlalu memperhatikan urutan awal sanad dan akhir sanad sebagaimana dalam sanad Hadis. Dalam sanad Hadis, mata rantai awal itu sahabat, dan akhirnya adalah perawi kitab hadis (*mukharrij*). Sanad-sanad doa, hizib, wiridan yang didapatkan para murid dari seorang mursyid juga termasuk dalam kategori sanad tarekat.

Di Nusantara, sanad tarekat menjadi salah satu legitimasi bahwa tarekat yang diajarkan bersambung hingga ke Rasulullah Saw. Dalam perkembangannya, tarekat-tarekat yang diakui di Nusantara lazim disebut dengan tarekat muktabarah. Misalnya saja, Jamiyyah Ahluth Thariqah Al Mu'tabarah Al Nahdliyyah (JATMAN) mencatat bahwa jumlah tarekat muktabarah di Indonesia saat ini berjumlah sekitar 45 tarekat. Di antara tarekat yang banyak diikuti oleh umat Muslim di Indonesia adalah tarekat Qadiriyah, Naqsyabandiyyah, Syatariyyah, Syadziliyyah, dan lain sebagainya. Sanad tarekat Qadiriyah di Nusantara didapat melalui Syekh Ahmad Khatib al-Sambasi. Sementara itu, sanad tarekat Syattariyah ulama Nusantara di antaranya didapatkan dari Syekh Abdurrauf al-Sinkily. Padahal teman seperguruannya, Syekh Yusuf al-Makasary justru menyebarkan tarekat Naqsyabandiyah. Menurut Syekh Abdurrauf, tarekat Syattariyyah lebih tinggi derajatnya, berlandaskan Alquran dan Hadis, lebih mudah diamalkan, dan dilakukan oleh banyak sahabat Nabi. Sedangkan sanad tarekat Syadziliyah di Nusantara berasal dari Syekh Maulana Abdul Qadir Khairi As-Sakandari, seorang ulama asal dari Iskandariyyah Mesir yang kini dimakamkan di makam auliya Desa Tambak, Kelurahan Ngadi, Kecamatan Mojo, Kediri, Jawa Timur.

[Zainul Milal Bizawie dan Adib M Misbah]

Sumber Bacaan

Abdurrahman Wahid, ***Gus Miek Wajah Sebuah Kerinduan,*** dalam kumpulan tulisan Gus Dur, ***Kyai Nyentrik Membela Pemerintah***, (Yogyakarta: LKIS, 2000).

al-Bukhari, ***Jami' al-Shahih al-Bukhari***, (Cairo: Dar al-Hadits, 2004).

Al-Dhamini, ***Maqâyis Naqd Mutun al-Sunnah***, (Riyadh: tt, 1983).

Ali Mustafa Yaqub, ***Kritik Hadis***, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).

As'ad, Aly, dkk, *KH M. Moenawir*, Yogyakarta: Pondok Krapyak Yogyakarta, 1975.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepualauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.

Barsani (al), Noer Iskandar. *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi*. Jakarta: Grafindo Persada, 2001.

Damanhuri, ***'Umadah al-Muhatajin: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara***, Jurnal Studi Kesilaman, Volume 17, Nomor 2, Desember 2013.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai,* Jakarta: LP3ES, 1982.

Fata, Ahmad Khoirul, ***Tarekat***, Jurnal al-Ulum, Volume 11, Nomor 2, Desember 2011.

Fathurahman, Oman. *Tarekat Sattariyah di Minangkabau.* Jakarta: Prenada Media Group, 2008.

Fathurrahman Karyadi, ***Mengkaji (Budaya) Sanad Ulama Tanah Jawa***, Jurnal Thaqafiyyat, Vol. 14, No. 1, 2013.

Fathurrohman, M. Mas'udi, *Romo Kyai Qodir: Pendiri Madrosatul Huffadh Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta,* Sleman: Tiara Wacana, 2011.

Hadi, Murtadho, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa: Abuya Dimyathi Banten, Syaikh Romli Tamim Rejoso, Syaikh Muslih Mranggen,* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011.
Hafiduddin, Didin. Tinjauan Atas *Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara*, dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Mizan Press, 1987.
HS, Matuki dan M. Isham El-Shaha (edt). *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
HS, Muchayyar. KH. Muhammad Saleh Darat al-Samarani, *Studi Tafsir Fayd al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan*. Yogjakarta: Disertasi Program Paska Sarjana IAIN Sunan Kalijogo, 2000
Ibnu Hajar, ***Fath al-Bâri syarh Shahîh al-Bukhâri***, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1379 H).
Ibnu Khaldun, ***Tarikh Ibnu Khaldun***, (Beirut: Darul Fikr, 1988).
Jalal al-Din al-Qasimi, ***Qawa'id al-Tadits min Funun Mushtalah al-Hadits***, (Beirut: Dar al-Nafais, 1987).
M.M.Azami, ***Studies In Hadith Metodology And Literature***, (Canada: Islamic Teaching Center Indianapolis, Indiana M.S.A., tth).
Mahfudz al-Turmusi, ***al-Mustafid Lima 'ala min al-Asanid***, (Ttp: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2008).
Mahmud al-Thahan, ***Taisir Musthalah al-Hadits***, (tt: Dar al-Fikr, T.th). --------- Mahmud al-Thahan, ***Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid***, (al-Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1991).
Martin van Bruinessen, ***Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis*** (Bandung: Mizan, 1996)
Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain Sampai ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren.* Jakarta: Prenada Media, 1996.
Muhammad Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: „Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M)
Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1424 H/2003 M), juz I
Mulyati, Sri dkk. *Memahami dan Mengenal Tarekat-Tarekat Mu'tabarah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2006.
Muslim bin al-Hajjaj, ***Shahih Muslim***, (Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-'Arabiy, T.th).
Nuruddin al-'Itr, ***Manhaj al-Naqd fi Ulûm al-Hadîts***, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997).
Rosehan Anwar dan Muchlis, *Biografi KH M Arwani Amin,* Jakarta: Proyek Penelitian Keagamaan Depag, 1987.
Soffandi, Wawan Djunaidi, *Mazhab Qiraat Asim Riwayat Hafsh di Nusantara; Studi Sejarah Ilmu,* Tesis Program Pasca Sarjana Universitas Islam negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004.
Sri Mulyati et al., *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2005)
Syatibi AH, M. "Potret Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Indonesia: Studi Tradisi Pembelajaran Tahfiz," *Suhuf* Vol. 1, No. 1, 2008
Tim Peneliti, *Laporan Akhir Penelitian Biografi Huffaz,* Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009 - 2010.
Tim Penyusun, *KH. M. Moenauwir Al-Marhum: Pendiri Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta,* Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak,t.th.
Van Bruinessen, Martin, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia,* Bandung: Mizan, 1995.
Yasin al-Fadani, ***al-'Iqd al-Farid min Jawahir al-Asanid,*** (Surabaya: Dar al-Saqaf, 1401).
Yunal Isra, ***Tradisi Periwayatan Umat Islam: Studi Atas Sanad Hadis, Sanad Kitab, dan Sanad Doa***, Jurnal Ulumul Hadis, Volume 1 (Ciputat: Darus Sunnah, 2015).
Yusuf S, Bunyamin, *Pendidikan Tahfizul-Qur'an Indonesia-Saudi Arabia*, Yayasan AlFirdaus, Jakarta, 2006
Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994)

Santri

Kata santri menunjukkan seseorang yang sedang belajar ilmu agama. Bila ditanya apa kata yang sangat popular dan melekat dalam dunia pendidikan Islam, mungkin kata santri inilah yang sangat popular. Kata santri sudah sangat lama digunakan seiring denga kata pesantren yang menunjuk pada lembaga pendidikan. Pada mulanya kata melekat pada orang yang tinggal di lembaga itu dan mengikuti kyai. Tak pelak bahwa kemudian beberapa orang dan cendekiawan mencoba mengartikan apa makna filosofi kanta santri ini,

Terdapat beberapa rumusan yang dapat kita baca dari kata santri itu. Misalnya almarhum, KH.Sahal Mahfudz pernah menyampaikan bahwa kata santri berasal dari bahasa Arab yang berarti santaro dan jamaknya sanaatiir kata itu terdri dari huruf sin, nun, ta dan ra'. Huruf-huruf itu mengandung makna, sebagai berikut;

S = *satrul aurah* (menutup aurat) santri sebagaimana kita lihat pastu berpakaian yang menutup auratnya. Aurat itu disini bisa bermakna dhahir dan batin. Menutup aurat dhahir alah gambaran yang kita lihat, misalnya tercermin pada pakaian santri. Adapun secara adalah batin makna yang terus dieksplorasi karena batin adalah apa yang tidak nampak, tersirat.

Sementara Nun diartikan sebagai *na-ibul ulama* (wakil ulama). Berbeda dengan ulama yang merupakan pewaris Nabi, *al-ulama warasatul anbiya*. Dalam konteks sebagai wakil, santri harusnya mencerminkan sikap-sikap yang dimiliki oleh ulama. Seperti peka dan respon terhadap keadaan sekeliling. Mengikuti perkembangan zaman, karena ulama diantaranya harus memutuskan masalah-masalah keagamaan pada masyarakat karena situasi yang berubah –ubah. Santri memiliki potensi yang besar, karenanya selagi santri ia layak menyandang wakil yang tepat.

Adapun huruf T, berarti *tarkul ma'ashi* (meninggalkan kemaksiatan). Diharapkan dengan pelajaran keagamaan yang diterimanya, seorang santri bisa konsisten mengamalkan agamanya dan menjauhi maksiat. arena sudah mendapatkan pelajaran

Definisi yang lain datang juga dari KH Hasani Nawawie, pengasuh Pesantren Sidogiri Pasuruan Jawa Timur

Santri itu…

Definisi Santri yang tidak pernah berubah sepanjang zaman

السنتري

بِشَاهِدِ حَالِهِ هُوَ مَنْ يَعْتَصِمُ بِحَبْلِ اللهِ اْلمَتِيْنِ ، وَيَتَّبِعُ سنَّةَ الرَّسُوْلِ اْلاَمِيْنِ ﷺ ، وَلاَ يَمِيْلُ يُمْنَةً وَلاَيُسْرَةً فِي كُلِّ وَقْتٍ وَحِيْنٍ ، هَذَا مَعْنَاهُ بِالسِّيْرَةِ وَالْحَقِيْقَةِ لاَ يُبَدَّلُ وَلاَيُغَيَّرُ قَدِيْمًا وَحَدِيْثًا وَاللهُ اَعْلَمُ بِنَفْسِ اْلاَمْرِ وَحَقِيْقَةِ اْلحَالِ

"Santri, berdasarkan peninjauan tindak langkahnya adalah orang yang berpegang teguh dengan al-Qur'an dan mengikuti sunnah Rasul SAW serta teguh pendirian".

Ini adalah arti dengan bersandar sejarah dan kenyataan yang tidak dapat diganti dan diubah selama-lamanya. Dan Allah-lah Yang Maha Mengetahui atas kebenaran sesuatu dan kenyataannya."

Namun cendekiawan Nurcholish Madjid mempunyai pendapat lain, Menurutnya, kata

santri itu asalnya dari bahasa Sansekerta, yakni sastri yang artinya orang yang bisa membaca. *Kedua*, berasal dari bahasa Jawa, yaitu "*cantrik*", artinya seseorang yang mengikuti kyai di mana pun ia pergi dan menetap untuk menguasai suatu keahlian tersendiri.

Dari banyak yang mengartikan, baik dari bahasa Inggris, Arab maupun Sansekerta KBBI memberi makna santri yang kontekstual. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia; Kata santri menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti (1) orang yg mendalami agama Islam; (2) orang yang beribadat dengan sungguh-sungguh (orang yg saleh); (3)Orang yang mendalami pengajiannya dalam agama islam dengan berguru ketempat yang jauh seperti pesantren dan lain sebagainya

Santri Kekinian

Jika dimaknakan bahwa santri adalah orang yang menetap pada satu pesantren kyai. Realitasnya tidak demikian, karena sejatinya dari dulu ada yang disebut santri *kalong,* Yakni orang yang mengaji pada ahli agama atau kyai namun tidak menetap di pesantren, istilahnya ia pulang pergi. Banyak para kyai atau yang mengajar ilmu agama pun, tidak mempunyai pesantren, namun santri kalongnya jumlahnya ribuan. Beliau bisa mengajar di rumah, di musholla atau di masjid. Bahasa orang sekarang, ia punya jamaah dengan majlis taklimnya. Santri sebenarnya lebih pada kondisi seseorang seperti yang dicerminkan dalam batasan arti kamus besar bahasa Indonesia di atas. Jadi maknanya tidak dimonopoli oleh hanya mereka yang tinggal atau menetap di pesantren.

Presiden Jokowi saat memberikan sambutan pada Deklarasi Hari Santri Nasional, di Masjid Istiqlal, Jakarta pada 22 Oktober 2015.

Sumber: http://setkab.go.id/

Sesungguhnya santri pun tidak hanya punya satu kyai saja, karena ia bisa berkeliling-keliling, berguru atau mondok dari satu kyai ke kyai lain. Mereka biasanya dipanggil sebagai kyai kelana. Ini karena kekhasan setiap kyai terhadap ilmu tertentu. Jadi orang kalau mau memperdalam ilmu hadits beliau pergi ke KH. Hasyim Asy'ari, kalau mau belajar ilmu alat; nahu shorof pergi ke Kyai Manaf Lirboyo atau Cholil Bangkalan. Sedangkan belajar al-Quran kepada kyai Arwani Kudus atau Kyai Munawwir Krapyak. Sementara fiqih kepada Kyai Zubair Sarang Rembang dan lain-lain.

Santri sekarang banyak dikelompokkan pada asal tempat mereka mondok, itulah yang kemudian disebut alumni pesantren A / mutakhorijin atau mutakhorijat. Dulu orang berpindah – pindah dari satu kyai ke kyai untuk memperdalam dan memperluas ilmunya. Salah satu Kyai alim yang mempunyai banyak guru dan adalah Kyai Abbas bi abdul Jmail yang lebih dikenal dengan Kiyai Abbas Buntet.

Santri sekarang berbeda dengan di masa lalu, ini tentu karena perubahan dan peran-peran pesantren yang mulai bergeser. Mayoritas pesantren punya sistem klasikal dalam pembelajarannya. Dan sistem klasikalnya mengikuti kurikulum pemerintah. Perubahan ini tentu juga mempengaruhi output atau kualitas santri, karena adanya batasan waktu dan jenjang pendidikan. Walapun sebenaarnya pesantren tidak membatasi waktu mereka untuk tinggal di pesantren. Dengan adanya sekolah yang menempel pada pesantren, keilmuan di pesantren menjadi berbatas. Kecuali pada pondok-pondok salaf. Banyak santri yang pesantrennya ada sekolahnya, sudah menamatkan pondok pesntrennya usai pelajaran mereka selesai, entah pada tingkat menengah pertama atau menengah atas. Fenomena ini emnjadi lebih banyak santri yunior yang menghuni pesantren daripada santri-santri *tuwek* yang tinggal.

Hari Santri

Namun apapun model santri, santri kelana atau santri alumni, mereka mempunyai kontribusi besar dalam mendirikan dan membangun negeri ini.

Santri semakin menjadi pembicaraan ketika Presiden Jokowi mengeluarkan Keppres No.15 tahun 2015. Kaum santri dicatat sejarah telah berperan besar dalam kemerdekaan Indonesia. Menurut ketua RMI Abdul Ghaffar Rozien, pada saat NU berusia 10 tahun dari berdirinya dan 9 tahun sebelum kemerdekaan, kiai-santri sudah sadar pentingnya konsep negara yang memberi ruang bagi berbagai macam kelompok agar dapat hidup bersama dan itu konsep yang luar biasa. Maka memperjuangkan dan mempertahankan kemerdekaan itu adalah sesuatu yang niscaya.

Dengan Keppres itu, 22 Oktober ditetapkan sebagai hari santri. Tanggal itu dipilih menandai komando para kyai yang dipimpin oleh KH Hasyim Asy'ari untuk jihad melawan penjajah Belanda. Semangat inilah yang kemudian meletuskan perlawanan 10 November yang menggelora dan enyahnya Belanda dari Indonesia. Peristiwa yang heroik, , monumental dan menandai babak baru untuk mengisi kemerdekaan Indonesia merdeka. Hari itu pun ditetapkan sebagai hari Pahlawan. Pada kontek ini, Indonesia mengapresiasi dan berterima kasih terhadap perjuangan para santri dan kyai terhadap bangsa dan negara ini. Karenanya setiap tanggal 22 Oktober, hari santri nasional diperingati.

Sekarang ini kecenderungan beragama meningkat. Walau harus ada daya ukurnya, kecenderungan masyarakat ini bisa dilihat dari maraknya simbol-simbol agama dan meningkatnya politik identitias. Menjadi santri kini sepertinya kebanggaan, pretise. Dulu ia identik dengan kejorokan system

Para santri memperingati hari santri dengan mengadakan Kirab .

Sumber: http://www.republika.co.id/

sanitasi yang gatal-gatal dan sarung-saung kumal serta tangan yang tak berhentik mengaruk2 bila gatal. Pondok juga sekarang banyak dibangun system dan uang infaq yang wah, bahkan ada yang ada kolam renangnya di dalam.. Tentu saja ini merubah seseorang yang dikirm *nyantri* untuk belajar mandiri dan prihatin, tapi justru malah pindah rumah saja. Sikap-sikap itu sekarang sudah terkikis dengan budaya konsumerisme. Mesti mungkin pondok menerapkan peraturan beda, tapi anak-anak butuh support yang luar biasa. Fenomena lain juga Nampak dari peluang yang santri dapat, Santri banyak mendapat peluang beasiswa baik untuk ilmu agama maupun ilmu eksakta

Apa yang lebih 30 tahun lalu dikotak-kotakkan oleh Clifford Gertz bahwa masyarakat (Jawa) itu terdiri dari tiga kelompok ; santri, abangan dan priyayi, nampaknya sudah tidak cocok dipakai sebagai alat analisa, karena definisi itu sudah melebur. Gertz nampaknya hanya melihat Kediri tanpa melihat kampung santri yang lain,padahal santri banyak variannya. Santri itu bisa priyayi sekaligus atau sebaliknya. Jadi pengkategorian tiga masyarakat Jawa di atas mereduksi makna dan peran santri secara keseluruhan. Lebih drai segala yang diuraikan di atas, santri adalah salah satu soko / pilar bangsa.

[Ala'i Najib]

Sumber Bacaan

Ragam Ekspresi Islam Nusantar, Wahid Institute, Jakarta 2008
Widji Saksono, Mengislamkan Tanah Jawa , Mizan, Bandung, 1995
Martin Van Bruinesaan, Kitab Kuning,Pesantren dan Tarekat, Yogyakarta, Gading Press, 2012
Ensiklopedia Nahdlatul Ulama (4), Sejarah Tokoh dan Khazanah Pesantren, Mata Bangsa-PBNU, Jakarta 2014

Sarung

Sarung sudah lekat dengan ciri khas masyarakat muslim di Indonesia. Walau sesungguhnya pemakaian sarung tak menunjuk pada identitas agama tertentu. Karena sarung juga digunakan oleh berbagai kalangan di berbagai suku yang ada.

Dalam pengertian busana internasional, sarung (sarong) berarti sepotong kain lebar yang pemakaiannya dibebatkan pada pinggang untuk menutup bagian bawah tubuh (pinggang ke bawah).

Kain sarung dibuat dari bermacam-macam bahan: katun, poliester, atau sutera. Penggunaan sarung sangat luas, untuk santai di rumah hingga pada penggunaan resmi seperti ibadah atau upacara perkawinan. Pada umumnya penggunaan kain sarung pada acara resmi terkait sebagai pelengkap baju daerah tertentu.

Menurut catatan sejarah, sarung berasal dari Yaman. Di negeri itu sarung biasa disebut *futah*. Sarung juga dikenal dengan nama *izaar*, wazaar atau ma'awis. Masyarakat di negara Oman menyebut sarung dengan nama *wizaar*. Orang Arab Saudi mengenalnya dengan nama *izaar*.

Penggunaan sarung telah meluas, tak hanya di Semenanjung Arab, namun juga mencapai Asia Selatan, Asia Tenggara, Afrika, hingga Amerika, dan Eropa. Sarung pertama kali masuk ke Indonesia pada abad ke-14, dibawa oleh para saudagar Arab dan Gujarat. Dalam perkembangan berikutnya, sarung di Indonesia identik dengan kebudayaan Islam.

Ahmad Y. al-Hassan dan Donald R. Hill dalam bukunya bertajuk Islamic Technology: An Illustrated History Tekstil menyebutkan bahwa tekstil merupakan industri pelopor di era Islam. Pada era itu, standar tekstil masyarakat Muslim di Semenajung Arab sangat tinggi. Tak heran, jika industri tekstil di era Islam memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap Barat.

Dalam *Ensiklopedia Britanica* disebutkan, sarung telah menjadi pakaian tradisional masyarakat Yaman. Sarung diyakini telah diproduksi dan digunakan masyarakat tradisional Yaman sejak zaman dulu. Hingga kini, tradisi itu masih tetap melekat kuat. Bahkan, hingga saat ini, *futah* atau sarung Yaman menjadi salah satu oleh-oleh khas tradisional dari Yaman.

Orang-orang yang berkunjung ke Yaman biasanya tidak lupa membeli sarung sebagai buah tangan bagi para kerabatnya. Sarung awalnya digunakan suku Badui yang tinggal di Yaman. Sarung dari Yaman itu berasal dari kain putih yang dicelupkan ke dalam *neel* yaitu bahan pewarna yang berwarna hitam. Sarung Yaman terdiri dari beberapa variasi, diantaranya model assafi, al-kada, dan annaqshah.

Sebenarnya di dunia Arab, sarung bukanlah pakaian yang diidentikkan untuk melakukan ibadah seperti sholat. Bahkan di Mesir sarung dianggap tidak pantas dipakai ke masjid maupun untuk keperluan menghadiri acara-acara formal dan penting lainnya. Di Mesir, sarung berfungsi sebagai baju tidur yang hanya dipakai saat di kamar tidur.

Di Indonesia, sarung menjadi salah satu pakaian kehormatan dan menunjukkan nilai kesopanan yang tinggi. Tak heran jika sebagian masyarakat Indonesia sering mengenakan sarung untuk sholat di masjid. Laki-laki mengenakan atasan baju koko dan bawahan sarung untuk sholat, begitu pula wanita

mengenakan atasan mukena dan bawahan sarung untuk sholat.

Identitas bangsa saat zaman perang

Pada zaman penjajahan Belanda, sarung identik dengan perjuangan melawan budaya barat yang dibawa para penjajah. Para santri di zaman kolonial Belanda menggunakan sarung sebagai simbol perlawanan terhadap budaya Barat yang dibawa kaum penjajah. Kaum santri merupakan masyarakat yang paling konsisten menggunakan sarung di mana kaum nasionalis abangan telah hampir meninggalkan sarung.

Sikap konsisten penggunaan sarung juga dijalankan oleh salah seorang pejuang Muslim Nusantara yakni KH Abdul Wahab Chasbullah, salah satu tokoh sentral di Nahdhatul Ulama (NU). Suatu ketika, Abdul Wahab pernah diundang Presiden Soekarno. Protokol kepresidenan memintanya untuk berpakaian lengkap dengan jas dan dasi. Namun, saat menghadiri upacara kenegaraan, ia datang menggunakan jas tetapi bawahannya sarung. Padahal biasanya orang mengenakan jas dilengkapi dengan celana panjang.

Sebagai seorang pejuang yang sudah berkali-kali terjun langsung bertempur melawan penjajah Belanda dan Jepang, Abdul Wahab tetap konsisten menggunakan sarung sebagai simbol perlawanannya terhadap budaya Barat. Ia ingin menunjukkan harkat dan martabat bangsanya di hadapan para penjajah.

Abdul Wahab menunjukkan pentingnya menggunakan sarung sebagai warisan budaya dan identitas nasonalisme. Rupanya perjuangan berat kaum pesantren untuk menegakkan identitas sarung sebagai simbol perlawanan terhadap budaya kaum kolonialis Belanda membuah hasil. Saat ini, sarung menjadi simbol kehormatan dan kesopanan yang sering digunakan untuk berbagai macam upacara sakral di tanah air.

Yang membedakan sarung Indonesia dengan sarung negara lain adalah sarung khas Nusantara terbuat dari kain tenun, songket, dan tapis. Masing-masing jenis bahan sarung tersebut berasal dari daerah yang berbeda di Indonesia.

Bahan yang terbuat dari tenun, lebih dikenal berasal dari area Indonesia Timur seperti Nusa Tenggara Barat (NTB), Nusat Tenggara Timur (NTT), Sulawesi, dan Bali. Sedangkan songket, sangat identik dengan ciri khas adat Minangkabau dan Palembang, Ulos khas Sumatera Utara. Sementara tapis, kita mengenal bahan ini berasal dari Lampung.

Sarung tradisional tidak bermotif kotak-kotak. Sarung yang terbuat dari tenun, diciptakan paling sederhana. Cenderung lebih bermain warna, dibanding motif yang 'ramai'. Sedangkan tapis dan songket, sekilas terlihat sama.

Hanya, motif tapis memiliki unsur alam, seperti flora dan fauna. Sedangkan motif songket, terlihat lebih meriah dengan motif yang mengisi seluruh isi bahan. Ada kesamaan diantara tapis dan songket, yaitu keduanya terbuat dari benang emas dan perak.

Mengapa motif sarung kotak-kotak? Nilai filosofis motif sarung kotak-kotak mengartikan, setiap melangkah baik ke kanan, kiri, atas ataupun bawah akan ada konsekuensinya. Lihat gradasi bermotif papan catur seperti sarung bali. Saat kita berada di titik putih, melangkah ke manapun, perbedaan menghadang. Sedangkan cara amannya adalah melangkah secara gontai ke arah diagonal. Dampaknya, bukannya maju ke depan malahan menjauhi target. Jadi orang yang berani menghadang cobaan adalah orang yang akan cepat menuai harapannya.

Beberapa kain sarung khas dari Indonesia

Sarung Poleng Bali

Sarung tenun Poleng (Kain Poleng) sudah menjadi bagian dari kehidupan religius umat Hindu di Bali. Kain itu digunakan untuk keperluan sakral dan profan. Di pura digunakan untuk tedung (payung), umbul-umbul, untuk menghias palinggih, patung, dan kul-kul. Tidak hanya benda sakral, pohon di pura pun banyak dililit kain poleng.

Menurut penelitian, bentuk saput poleng beraneka ragam. Misalnya dari segi warna, ukurannya, hiasannya, hiasan tepinya, bahan kainnya, dan ukuran kotak-kotaknya. Berdasarkan warnanya, ada kain poleng yang disebut *rwabhineda* (hitam dan putih), *sudhamala* (putih, abu-abu, hitam), dan *tridatu* (putih, hitam, merah).

Kain poleng ini muncul dan digunakan umat Hindu dalam kehidupan religius. Diperkirakan, kain poleng yang pertama ada dan digunakan umat Hindu adalah kain poleng rwabhineda. Setelah itu barulah muncul kain poleng sudhamala dan tridatu.

Perkembangan warna ini juga mencerminkan tingkat pemikiran manusia, yakni dari tingkat sederhana menuju perkembangan yang lebih sempurna. Masing-masing warna memiliki makna filosofisnya sendiri. Rwabhineda memiliki dua unsur warna. Hitam pekat dan putih bersih; disamping itu juga ada warna abu-abu dari unsur putih 50 persen dan unsur hitam 50 persen.

Namun pada dasarnya tetap hanya ada dua unsur warna yaitu hitam dan putih. Gelap-terang, kiri-kanan, laki-perempuan, baik-buruk. Kenapa kain poleng ini hanya dikenakan bagi tokoh-tokoh tertentu; seperti sang Werkudoro/Bimasena, Anoman dan yang lainnya dalam pewayangan? Tokoh-tokoh ini disimbolkan sebagai seorang yang bersifat jujur, terbuka, lugas, dan trasparan.

Karena kontras hitam dan putih bermakna suatu kejelasan, kejernihan, apa adanya. Sedangkan warna abu-abu mengandung makna, bahwa dalam setiap kesempatan selalu terkandung unsur baik dan buruk dalam kadar yang sama, walau pada permukaannya tak jelas atau barangkali tak kelihatan sama sekali bagi mata hati kita yang tertutup penuh oleh debu keserakahan dan kepentingan ego. Ada juga sarung tradisional Bali lainnya seperti sarung model jumputa.

Sarung Sutera Bugis

Awalnya, tradisi tenun dikembangkan secara manual dan tradisional, namun kini sudah ada beberapa perajin sutera yang meninggalkan Alat Tenun Bukan Mesin (ATBM), karena alasan mengejar produksi. Dari 14 kecamatan di Kabupaten Wajo, 10 kecamatan di antaranya seperti Kecamatan Tempe, Tanasitolo, Majauleng, Sabbangparu, Pammana, dan Sajoanging, sebagian besar masyarakatnya menggantungkan hidup dari hasil usaha persuteraan.

Produksi sarung sutera yang dalam bahasa Bugis-Makassarnya *lipa sabbe*, dipasok dari empat daerah masing-masing Majene, Polewali, Wajo dan Soppeng. Namun yang lebih terkenal baik dalam skala lokal maupun nasional, bahkan mancanegara adalah sarung sutera dari Kabupaten Wajo. Pasalnya, baik corak maupun kualitasnya memiliki keunggulan yang lebih dibanding produksi daerah lainnya.

Sarung Ulos Khas Suku Batak

Ulos atau sering juga disebut kain ulos adalah salah satu busana khas Indonesia. Ulos secara turun temurun dikembangkan oleh masyarakat Batak, Sumatera. Dari bahasa asalnya, ulos berarti kain.

Pada mulanya fungsi Ulos adalah untuk menghangatkan badan. Tetapi kini Ulos memiliki fungsi simbolik untuk hal-hal lain dalam segala aspek kehidupan orang Batak. Contoh, Ulos dianggap sebagai pengikat kasih sayang diantara sesama. Ulos tidak dapat dipisahkan dari kehidupan orang Batak. Setiap ulos mempunyai 'raksa' sendiri-sendiri, artinya mempunyai sifat, keadaan, fungsi, dan hubungan dengan hal atau benda tertentu.

Dikalangan orang batak sering terdengar mengulosi yang artinya memberi Ulos, atau menghangatkan dengan ulos. Dalam kepercayaan orang-orang Batak, jika (tondi) pun perlu diulos, sehingga kaum lelaki yang berjiwa keras mempunyai sifat-sifat kejantanan dan kepahlawanan, dan orang perempuan mempunyai sifat-sifat ketahanan untuk melawan guna-guna dan kemandulan.

Warna dominan pada ulos adalah merah, hitam, dan putih yang dihiasi oleh ragam

tenunan dari benang emas atau perak. Mulanya ulos dikenakan dalam bentuk selendang atau sarung saja. Kerap digunakan pada perhelatan resmi atau upacara adat Batak. Dalam hal mengulosi, ada aturan yang harus dipatuhi, antara lain orang hanya boleh mengulosi mereka yang menurut kerabatan berada dibawahnya. Misalnya orang tua boleh mengulosi anak, tetapi anak tidak boleh mengulosi orang tua.

Jadi dalam prinsip kekerabatan Batak yang disebut *dalihan na tolu*, yang terdiri atas unsur-unsur hula-hula boru, dan dongan sabutuha. Seorang boru sama sekali tidak dibenarkan mengulosi hula-hulanya. Ulos yang diberikan dalam mengulosi tidak boleh sembarangan, baik dalam macam maupun cara membuatnya.

Sarung khas Gresik

Sarung tenun tradisional khas Gresik Jawa Timur dikenal kaya motif dan corak. Dengan mempertahankan proses penenunan yang masih tradisional, sarung tenun tersebut memiliki tempat tersendiri di kalangan masyarakat

Seni kerajinan sarung tenun yang berwarna warni dan kaya akan motif ini masih dikerjakan secara tradisional. Motif dan corak khas sarung tenun Gresik adalah warnanya timbul dengan corak beragam diantaranya corak kembang, garis-garis, gunungan, hingga corak laut biru dengan tiga jenis kain, yakni sutera, fiber dan sisir.

Pembuatan sarung dengan peralatan tradisional ini menciptakan hasil yang maksimal. Keistimewaan dari sarung tenun ini adalah pada kualitas benang serta nilai seni yang tetap memperlihatkan ciri khas natural berupa motif kembang dan hiasan alam lainnya.

Sarung Tenun Goyor

Sarung Tenun Goyor, Dari desa sederhana yaitu desa Troso di Kecamatan Pecangaan, Kabupaten Jepara. Sarung tenun goyor yang dihasilkan warga troso mampu mencapai daratan Afrika dan Timur Tengah dari berbagai corak dan ragam sarung tenun goyor.

Sarung Tenun Betawi

Sarung khas Betawi sarung yang kebanyakan orang betawi asli bermotif kotak-kotak dengan motif warna yang *soft* (lembut) dan ada juga motif lainnya.

Bagi orang-orang betawi sarung mereka biasa dikalungkan pada leher, dan itu sudah ada sejak ajaran Islam masuk ke tanah Jawa khususnya Betawi. Misal pada zaman kolonial Belanda dulu tokoh pencak silat seperti, si pitung, abang jampang, dan tokoh-tokoh yang lainnya, mereka selalu mengenakan sarung di pundak atau melingakar di leher mereka.

Hingga sekarang pun kaum lelakinya selalu mengenakan pakaian adat Betawi dengan kain sarung yang selalu melingkar di leher mereka.

Sekilas tentang Batik

Batik merupakan warisan budaya asli Nusantara. Bahkan saat ini batik telah dikukuhkan oleh UNESCO sebagai salah satu Warisan Kemanusiaan untuk Budaya Lisan dan Nonbendawi (*Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*) sejak 2 Oktober 2009 lalu (kini dikenal sebagai Hari Batik Nasional). Bukan hanya oleh orang Jawa, kain batik ternyata kini telah dikenakan oleh hampir seluruh masyarakat Indonesia.

Kain batik dianggap sebagai pakaian semi resmi yang cocok dikenakan dalam acara apapun. Di sini batik memang identik dengan kain. Karena proses membatik dilakukan di atas kain. Batik juga banyak melekat di dalam sarung, terutama sarung yang digunakan oleh perempuan.

Menilik sejarah, asal usul batik bermula sejak abad ke-17 Masehi. Pada masa itu, corak batik ditulis-lukiskan pada daun lotar dan papan rumah adat Jawa. Awalnya, pola atau motif batik hanya didominasi oleh gambar tanaman atau binatang. Para pengrajin corak batik juga masih sangat terbatas jumlahnya. Mereka hanya membuat corak batik sebagai

Presiden RI Jokowi menikmati matahari terbit dengan memakai sarung duduk di pinggir pantai Raja Ampat.
Sumber: https://www.merdeka.com

wujud pelampiasan hasrat seni dan keisengan yang dilakukan untuk mengisi waktu luang.

Pada perkembangannya, asal usul batik mulai menarik perhatian pembesar kerajaan Majapahit. Motif-motif abstrak, motif candi, awan, wayang beber, dan lain sebagainya mulai dikembangkan pada masa itu. Penulisan batik pun mulai ditujukan pada media yang berbeda. Kain putih atau kain-kain berwarna terang menjadi pilihan utama karena dianggap lebih tahan lama dan bisa digunakan untuk pemanfaatan yang lebih banyak.

Kepopuleran kain batik kian bersinar. Pembesar-pembesar kerajaan Majapahit, Mataram, Demak, dan kerajaan-kerajaan setelahnya menjadikan kain batik sebagai simbol budaya. Khusus pada masa pengaruh Islam, motif batik yang berwujud binatang ditiadakan. Penggunaan motif ini dianggap menyalahi syariat Islam sehingga tidak diperkenankan kecuali dengan menyamarkannya menggunakan lukisan-lukisan lain.

Terkait dengan teknik pembuatannya, pada masa itu batik tulis merupakan satu-satunya teknik yang digunakan. Dalam proses pengerjaannya, pewarnaan pun masih menggunakan bahan pewarna alami yang dibuat dari sendiri menggunakan tanaman-tanaman seperti daun jati, tinggi, mengkudu, pohon nila, dan soga. Sedangkan untuk bahan sodanya, para pembatik masa itu menggunakan soda abu dan tanah lumpur.

Penggunaan kain batik yang sebelumnya hanya terbatas di lingkungan keraton, lambat laun mulai dikembangkan oleh rakyat jelata. Hal ini membuat corak batik kian beragam sesuai dengan minat dan jiwa seni para pembuatnya. Asal usul batik juga tak lepas dari perkembangan teknologi. Pada masa sebelumnya teknik batik tulis menjadi satu-satunya cara yang bisa dilakukan untuk membuat motif batik, setelah Perang Dunia I atau setelah modernisasi kian menjamur, teknik batik cap dan batik printing pun mulai dikenal. Kedua teknik batik ini sendiri dianggap sebagai teknik pembatikan yang sangat efisien dan tidak memakan banyak waktu, meskipun secara kualitas dinilai kurang memiliki nilai estetis.

Sejarah perkembangan batik tidak hanya berhenti sampai di situ. Di era sekarang, batik bukan hanya dikenal sebagai corak pakaian semata. Berbagai pernik pelengkap penampilan dalam kehidupan sehari-hari seperti tas, sepatu, dasi, hingga helm, juga sudah menggunakan batik sebagai motifnya. Bahkan, pakaian-pakaian sekolah, kedinasan, dan lain sebagainya juga menggunakan motif ini sebagai pilihan utama.

[Fathoni Ahmad]

Sumber Bacaan

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1986.

Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: IIman. 2012.

Bruinesses, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren,* Yogyakarta: LKiS, 2007.

LTNNU Jawa Timur. *Sarung dan Demokrasi: Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan*. Surabaya: Khalista, 2008.

Nailal Fahmi. *Di Bawah Bendera Sarung*. Bandung: Pustaka Iman, 2014.

Rosinta. *65 Setelan Cantik Kain Sarung, Batik Encim, & Kebayanya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016.

Fitri, Putri. *Kamus Sejarah dan Budaya Indonesia*. Jakarta: Nuansa Cendekia, 2014.

Saifullah, *Sejarah dan Kebudyaan Islam di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Kartodirjdo, Sartono, dkk. *Sejarah Sosial: Konseptualisasi, Model, dan Tantangannya*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.

Sedekah Bumi

Sedekah Bumi merupakan upacara tradisi yang dilakukan sebagai wujud rasa syukur kepada Tuhan atas hasil bumi yang telah diperoleh pada tahun-tahun sebelumnya sebagai rizki, sekaligus bentuk permohonan para kepada Tuhan agar hasil bumi pada periode yang akan datang berhasil dengan baik.

Upacara tradisi Sedekah Bumi banyak ditemui pada masyarakat pulau jawa, khususnya daerah pantai utara (Pantura). Upacara ini biasanya dilakukan oleh masyarakat yang berprofesi sebagai petani atau berladang yang menggantunggkan hidupnya dan keluarganya dengan memanfaatkan kekayaan alam yang ada di bumi untuk mencari rezeki.

Pada masyarakat petani, Sedekah Bumi bisanya diselenggarakan di sawah *demplot* (Inderamayu, Jawa Barat) yaitu sawah percontohan milik perorangan yang dikelola secara bersama-sama.Jika suatu desa tidak memiliki sawah demplot, maka upacara Sedekah Bumi diselenggarakan di sawah yang letaknya strategis yaitu di pinggir jalan, pematangnya yang luas, dan hasil sawahnya baik. Selain di tempat tersebut, tempat lain yang digunakan adalah pendopo desa yaitu tempat dilaksanakannya keramaian berupa pertunjukan wayang kulit purwa. Pertunjukan wayang kulit purwa ini sebagai isyarat atau pengumuman kalau sudah waktunya para petani bersiap-siap untuk mengerjakan sawahnya masing-masing.

Melalui sedekah bumi, mereka percaya bahwa dengan bersyukur maka Allah SWT akan menambahkan kenikmatan-kenikmatan lagi. Allah akan menambah hasil-hasil panen mereka dan Allah akan menghilangkan paceklik atau kegagalan panen hasil bumi

Kirab Tumpengan Hasil Bumi pada acara Sedekah Bumi di Desa Brumbung Batangan Pati Jawa Tengah.
Sumber : http://www.wartaphoto.net/

mereka. Maka meskipun dengan cara yang sederhana biasanya mereka melakukan dengan cara "pamer" hasil bumi yaitu dengan karnaval keliling desa dengan mengarak hasil bumi berupa ketela pohon, mangga, jagung dan sebagainya, tegantung hasil bumi yang mereka peroleh dari tanah yang mereka tanami. Seiring dengan perkembangan zaman, upacara tidak lagi didominasi dengan arak-arakan hasil bumi, tetapi seringkali dengan sedekah "nasi tumpeng" sebagai wujud rasa syukur.

Sejarah

Upacara tradisi Sedekah Bumi merupakan upacara tradisional masyarakat Jawa yang sudah berlangsung lama secara turun-temurun. Hal ini tidak terlepas dari kepercayaan dari nenek moyang. Menurut cerita dari para nenek moyang orang jawa terdahulu, tanah merupakan pahlawan yang sangat besar bagi kehidupan manusia di muka bumi. Maka dari itu tanah harus diberi penghargaan yang layak dan besar. Dan ritual sedekah bumi inilah yang menurut mereka sebagai salah satu simbol yang paling dominan bagi masyarakat jawa khususnya para petani untuk menunjukan rasa cinta kasih sayang dan

sebagai penghargaan manusia atas bumi yang telah memberi kehidupan bagi manusia.

Upacara adat sedekah bumi ini berkaitan erat dengan kepercayaan orang-orang zaman dahulu jauh sebelum pengaruh Hindu dan Budha masuk di Nusantara, kita mengenal kebudayaan dan kepercayaan *Kapitayan* yang sebagian besar dianut oleh penduduk Nusantara lebih-lebih di tanah Jawa. Mereka percaya bahwa pada tiap-tiap segala sesuatu yang menyangkut hajat hidup manusia dikuasahi dan di jaga oleh dewa-dewa (*Sang Hyanng Bahureksa*). Keyakinan atas adanya para dewa atau roh penjaga tersebut diwujudkan dalam bentuk upacara *sesaji* di tempat-tempat yang mereka percayai sebagai tempat tinggal mereka. Dengan begitu mereka berharap terhindar dari malapetaka alam yang murka dan kemudian mencapai hasil-hasil usahanya.

Pada sekitar abad ke 13, setelah pengaruh Islam masuk ke Nusantara, dan khususnya setelah abad ke-15 setelah masa Wali Sanga, tradisi atau ritual menyembah dewa-dewa dan roh nenek moyang tersebut tidak serta merta dihapus dari tengah-tengah masyarakat Jawa. Beberapa bentuk kearifan lokal kemudian dimanfaatkan sebagai media dakwah untuk menyampaikan ajaran Islam secara efektif. Kepercayaan akan para dewa dan roh suci digantikan dengan iman kepada Tuhan. Menurut Islam, hanya Allah yang patut disembah. Aktivitas persembahan dalam kepercayaan terdahulu tidak dibuang sama, dengan mengubah substansinya. Dalam usaha-usaha mengalihkan keparcayaan itulah terbentuk upacara baru, yang dikenal dengan sedekah bumi.

Upacara adat Sedekah Bumi di Cirebon misalnya, ditandai dengan Srakalan, pembacaan kidung, pencungkilan tanah, kemudian diadakan arak-arakan yang diikuti oleh seluruh lapisan masyarakat dengan segala bentuk pertunjukan yang berlangsung di Alun-alun Gunung Sembung, misalnya kesenian rentena, reog, genjring, terbang, brahi, berokan, barongan, angklung bungko, wayang, bahkan sekarang ini ado pertunjukan tarling modern organ tunggal. Dalam pertunjukan wayang kulit lakon yang dibawakan dalam acara sedekah Bumi ini adalah Bhumi Loka, kemudian pada dipagi harinya diadakan ruwatan. Dalam lakon Bhumi Loka diceritakan tentang dendam Arjuna atas kematian ayahnya yaitu prabhu Nirwata Kwaca. Terjadilah peperangan dengan putra Pandawa yang dipimpin Gatotkaca. Prabu Kresna dan Semar mengetahui putra Gatotkaca mendapat kesulitan untuk dapat mengalahkan mereka, bahwa para putra manik Iman-imantaka tidak dapat mati selama menyentuh bumi. Maka semar menasehatkan agar dibuatkan Anjang-anjang di angkasa, dan menyimpan mereka yang telah mati agar tidak dapat menenyentuh bumi. Prabu Kresna memerintahkan Gatotkaca untuk membuat Anjang-anjang tersebut di angkasa dan menyerang mereka dengan ajian Bramusti. Mereka semua akhirnya terbunuh oleh Gatotkaca , diatas Anjang-anjang yang telah dipersiapkannya. Bhumi Loka mati terbunuh kemudian menjadi Gludug lor dan Gludug kidul. Lokawati terbunuh menjadi Udan Grantang. Loka Kusuma terbunuh menjadi Kilap, loka sengara mati terbunuh menjadi Gledeg dan Lokaditya mati terbunuh menjadi Gelura. Habislah para putra Manik Imantaka terbunuh oleh Gatotkaca dan kematian mereka menjadi penyebab datangnya musim penghujan.

Dari mitos cerita di ataslah maka Sedekah Bumi dijadikan oleh kepercayaan masyarakat untuk menyambut datangnya musim penghujan. Upacara adat Sedekah Bumi sendiri dibuka dengan acara Srakalan, pembacaan kidung yang dilakukan oleh pemuka adat. Kemudian acara berikutnya adalah ritual pencungkilan tanah sebagai simbol bahwa mereka mencintai tanah sebagai tempat penghidupan sekaligus juga sebagai ungkapan rasa syukur kepada sang pencipta yang telah menganugerahi tanah yang subur. Dan menjelang siang, acara dilanjutkan dengan arak-arakan yang melibatkan seluruh lapisan masyarakat. Araka-arakan ini sendiri berfungsi sebagai ajang pesta rakyat di mana segala lapisan masyarakat ikut berpartisipasi dengan berbagai pertunjukan kesenian yang beragam. Dan seperti lazimnya sebuah pesta rakyat, maka segala jenis pertunjukan

kesenian ditampilkan di sini oleh rakyat dan untuk rakyat. Kemudian pada pagi berikutnya barulah dilaksanakan upacara ruwatan sebagai acara inti sekaligus juga sebagai penutup dari seluruh rangkaian upacara Sedekah Bumi.

Rangkaian Upacara Penting

Sedekah bumi dilaksanakan setiap tahun sekali, biasanya pada sekitar bulan Mulud atau dapat disepakati secara bersama. Upacara ritual adat ini umumnya dilakukan di Balai Desa, lapangan RW, atau tempat strategis lainnya yang menjadi tempat berkumpulnya masyarakat sekitar. Adapun rangkaian upacara adat Sedekah Bumi yang saat ini sering ditemukan saat ini adalah:

1) Sebelum menginjak ke pelaksanaan upacara, pemuka desa bermusyawarah untuk membicarakan pelaksanaan upacara menjelang tanam padi. Usai musyawarah melakukan pengumpulan dana sumbangan sukarela dari warga, tergantung kemampuan masing-masing.
2) Setelah waktu disepakati dan dana terkumpul, dilakukan pembuatan perlangkapan pokok yaitu *sesajen* (sesajian). Pada umumnya masyarakat tradisional, sesajen ditempatkan di tempat-tempat penting di areal sawah atau ladang yang dipandang sakral. Tetapi, seiring dengan bermunculannya tuduhan *musyrik* terhadap budaya ini dan munculnya kesadaran akan nilai-nilai yang lebih bersifat sosial, ritual sesajen sudah mulai ditinggalkan pada sebagian masyarakat.
3) Pembacaan doa-doa dan upacara inti. Doa-doa dipimpin oleh pemuka adat / agama setempat untuk memohon keselamatan agar warga masyarakat dijauhkan dari segala malapetaka, dimudahkan rezekinya, serta diberikan kebajikan-kebajikan untuk semua warga. Setelah doa-doa selesai, dilakukan upacara inti yaitu menanam bibit padi secara simbolik dengan prosesi-prosesi tertentu yang dapat berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Menjadi bagian dari prosesi inti ini pula ritual simbolik membereskan irigasi.
4) Pesta rakyat. Prosesi ini biasanya merupakan bagian yang paling ditunggu. Pesta rakyat dalam Sedekah Bumi umumnya dilakukan dengan pergelaran wayang kulit semalam suntuk. Pergelaran wayang kulit dianggap tepat karena di dalamnya mengandung nasehat-nasihat yang berkaitan dengan kehidupan manusia, khususnya yang berkaitan dengan kearifan hidup bertani.

Bagi masyarakat umum, keberadaan Sedekah Bumi saat ini lebih dipandang sebagai perayaan budaya sehingga banyak pertunjukan dipergelarkan pada upacara adat ini. Adapun bagi masyarakat pengusungnya Sedekah bumi lebih dipandang sebagai ajang sedekah. Warga masyarakat secara antusias membuat tumpeng beserta lauk-pauknya dan setelah selesai doa bersama, tumpeng tersebut dibagikan kepada hadirin yang lain yang ikut dalam acara tersebut.

[A. Ginanjar Sya'ban]

Sumber Bacaan

Dinas Pariwisata Jawa Barat. *Alam dan Seni Budaya Jawa Barat*. Bandung: Dinas Pariwisata Daerah Tingkat I Jawa Barat.

Ekadjati, Edi Suhardi (1984). *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*. Bandung: Girimukti Pasaka.

Ma'mun, Titin Nurhayati, dkk. (2012). Inventarisasi dan Dokumentasi Upacara Ritual Adat: Manifestasi Sistem Religi Orang Sunda di Provinsi Jawa Barat. PPKM-FIB Unpad.

Medikomonline (2011). *Lestarikan Budaya Adat, Masyarakat Desa Larangan Gelar Sedekah Bumi* [online], diakses melalui medikomonline.wordpress.com

Prawirasuganda, A. (1982). *Upacara Adat di Pasundan*.Bandung: Sumur Bandung.

Proyek Sasana Budaya (Indonesia) (1977). *Petunjuk Wisata Budaya Jawa Barat*.Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan.

Rostiyanti, A. (1995). *Fungsi Upacara Tradisional bagi Masyarakat Pendukungnya Masa Kini*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Solikhin, Mat (2013). *Kesalehan Sosial Ritual Nyadran*. Semarang: Jurnal Dewaruci Jurnal Dinamika Islam dan Budaya Jawa, edisi 21, Juli-Desember 2013.

Widyantoro, Bambang (1989). *Pandangan Masyarakat Jawa Kuno Terhadap Lumbung dan Pemujaan Kepada Dewi Kesuburan*, Yogyakarta.

Selametan

Selametan sejatinya adalah sebuah budaya yang sudah berlangusng lama di Indonesia. Acaranya biasanya memanjatkan doa keselamatan dan diakhiri makam bersama. Selamatan menandakan keunikan Islam di Indonesia. Meski sudah ada dan dijalankan sebelum Islam berkembang di Indonesia, selamatan tetaplah bukanlah bentuk baru dalam ritual Islam. Selametan sebagai kembang dari peradaban Islam di Indonesia sesungguhnya punya nilai yang agung dan sangat dibutuhkan oleh manusia.

Kata selametan, sebagaimana banyak bahasa Indonesia lain berasal dari bahasa serapan, Arab; *salamah* yang berarti selamat, tidak dalam bahaya.

Selamatan sendiri, meski sering dikaitkan dengan tradisi sebelum Islam datang dalam berbagai bentuknya; ruwahan, suronan dan sebagainya tetaplah tidak melanggar syariat Islam itu sendiri. Bahwa ada bentuk bentuk yang sinkretisme atau akulturasi budaya yang belum bisa memisahkan atau meninggalkan sama sekali –unsur-unsur animism seperti kepercayaan – kepercayaan pada ruh, mungkin masih ada, mengingat itu semuanya tidak melulu berasal dari dinamisme dan animism.

Ilustrasi Selametan zaman dulu.
Sumber: http://www.kangrudi.com/

Misalnya setelah dua kepercayaan itu dan sebelum Islam datang, ada agama yang dipeluk oleh orang Indonesia yaitu Hindu atau Budha.

Namun selametan sendiri adalah sesuatu yang tidak dilarang dalam Islam dan mempunyai titik temu dalam perbuatan-perbuatan baik yang dianjurkan dalam Islam. Terkait dengan itu, jika melihat perayaan, atau adat istiadat atau selametan di Indonesia, maka ada beberapa kategori yaitu;

Selametan biasanya dilakukan dalam berbagai bentuk dan penanda; 1) Selametan karena kelahiran, kematian dan perkawinan. 2) Selametan karena adanya suatu peristiwa yang berkaitan dnegan hari besar Islam 3) Selamatan karena mempunyai barang – barang baru atau peristiwa –peristiwa besar dalam hidupnya

Dalam konteks ini kita bisa melihat bahwa bangsa Indonesia adalah masyarakat yang guyub, suka berkumpul, terbukti dengan banyaknya kegiatan atau acara selametan sejak seseoarng itu masih dalam kandungan sampai beberapa tahun dari kematiannnya. Satu hal yang harus diingat adalah bahwa selametan dalam kontek ini bersifat sunnah, boleh dan bukan merupakan suatu kewajiban. Sebab, selametan itu terkait bebrapa hal; makanan yang harus disediakan oleh orang yang mempunyai hajat selametan; waktu, tempat, makanan dll.

Selamat sebagai penanda hidup bisa kita lihat ;

1. Selamatan 4 bulanan atau tingkeban 7 bulanan

Proses penciptaan manusia memang luar biasa, dimulai dari saat pembuahan hingga kelahirannya. Karena itu, amatlah sangat

dimengerti ketika manusia memanjatkan doa memohon keselamatan akan tahapan-tahapan itu. Dalam bentuk janin, bulan ke-4 adalah waktu Tuhan meniupkan roh kepada sang jabang bayi. Pada saat inilah kehidupan akan dimulai. Umumnya masyarakat terutama Jawa mengadakan slametan 4 bulan ini dengan nama *ngupati* (bulan ke 4). Mungkin di daerah lain juga beda namanya seperti lolos atau nglolosi di Jabar. Keragaman nusantara akan tradisi baik ritual upacara atau makananannya akan terlihat sekali dari makanan yang dimasak, dihidangakan atau di antar ke keluarga.Dari mulai bentuk nasi tumpeng maupun bubur atau aneka macam rujak. Intnya mereka bersyukur dan berdoa atas keberlangsungan janin yang sudah berusia 4 bulan dengan mengundang tetangga atau saudara bersama –sama berdoa dan sepulangnya diberi *berkat*.

Setelah 4 bulanan, ada juga tradisi tingkeban atau mitoni. Saat itu kehamilan memasuki usia 7 bulan, 7 daam bahasa Jawa adalah pitu. Maka selametan bulan ke-7 diharapkan dapat pitulungan atau pertolngan dari Allah. Inilah waktu dimana janin sudah semakin kuat dan sudah dekat waktu kelahiran. Dalam tingkeban biasanya ada upacara siraman atau mandi dengan *salin* atau ganti 7 kain dengan berbagai motif batik yang menandakan symbol untuk doa kepada sang jabang bayi kelak misalnya; batik dengan motif Parangkusumo

Parangkusumo mengandung makna bahwa kelak si bayi akan tumbuh menjadi anak yang memiliki kecerdasan bagai tajamnya parang, tangkas bagai parang yang sedang digunakan oleh pesilat tangguh. Dan kelak anak ini juga bisa mikul dhuwur *mendem jero,* yaitu menjunjung harkat dan martabat orang tua dan mengharumkan nama keluarga.

Setelah 4 bulan dan nujuh bulan. Kelak kalau sang jabang bayi lahir, ia masih akan diselameti atau selametan dalam berbagai bentuk yang dalam 10 tahun terakhir ini mengambil bahasa serapan arab, walimah (aqiqah): seperti *walimatul aqiqah* (perayaaan atau tasyakuran kelahiran anak), lalu kalau laki –laki *walimatul khitan* (sunat) dan puncaknya sementara adalah *walimatul ursy* (menikah). Yang terakhir dalam proses hidup itu adalah kematian, saat itu memang banyak orang datang untuk takziah tapi bukan merayakan seperti pada walimah-walimah sebelumnya. Jika mereka gembira karena kehadirannya, sekarang mereka menangis karena kepergiannya. Disitulah doa doa dipanjatkan, dengan penuh pengharapan, bahwa perjalanannya dalam keabadian diberikan ampunan dan kemudahan. Setelah kematian itu aka nada doa-doa yang disebut tahlil dan biasanya ditandai hari; ke-3, ke-7, 40, 100, setahun (haul) dan seribu harinya.

2. Selametan yang Berkaitan dengan Hari Besar Islam

Biasanya peringatan ini berkaitan dengan peristiwa-peristiwa besar yang ada hubungannya dengan kerasulan dan juga hari raya. Misalnya peringatan 27 Rajab, isra mi'raj Nabi Saw. 1 Muharram, tahun baru Hijariyah. Ataupun 10 Muharam , yakni selamatnya kapal Nabi Nuh dan umatnya dari banjir bah dan ditandai dengan selametan bubur merah. Peristiwa atau perayaan yang tak kalah besarnya adalah pada tanggal 12 Rabiul Awal, yakni peringatan hari lahir Nabi. Itulah Maulid Nabi yang dirayakan dengan kegembiraan seluruh umatnya di dunia, kecuali yang tidak mau mengingatnya dengan cara itu: membaca riwayat hidupnya, bershalawat dan bersedekah untuk terus meneladani kehidupannya yang mulia. Berbagai cara yang unik dilakukan orang sedunia dalam mengingatnya sang uswatun hasanah ini terutama dalam mendekorasi tempat maupun makanannya. Misalnya masyarakat Kudus Jawa Tengah menamaka perayaan mauled dengan nama muludan atau golok golok menthok, utamanya jika yang merayakannya adalah anak-anak. Pada hari muludan itu mereka membawa nanya –nanya (wadah makanan terbuat dari anyaman bambu dan dihias kertas warna warni) atau cobek kecil dari tanah ynag juga dihias kertas berisi aneka makanan dan membawanya ke masjid atau mushola lalu mereka saling berbagi dnegan teman-temannya setelah acara mauled selesai.

Peringatan hari besar lain dalam Islam

yang ditunggu tunggu juga adalah Hari Raya: Idul Fitri dan Idul Adha. Inilah dimana umat Islam merayakan kemenangan setelah menjalankan puasa sebulan penuh dan Idul Adha juga adalah saat hari umat Islam mengenang perintah Allah kepada Ibrahim dan pada saat yang sama kaum muslim dari berbagai penjuru dunia berkumpul melakukan ibadah haji. Pada ibadah itu terjadi peristiwa –peristiwa bersejarah bagi umat Islam. Dari pertemuan Nabi Adam dan Hawa sampai masa bayi Nabi Ismail. Peristiwa Haji sangat heroic sehingga untuk pergi kesana, biasanya warga membuat selametan, minta maaf kepada tetangga dan saudara agar lancar semua ibadahnya.

3) Selamatan karena mempunyai barang – barang baru atau peristiwa –peristiwa besar dalam hidupnya.

Selametan jenis ketiga ini biasanya diadakan karena rasa syukur dan *tolak balak* (menghindari musibah). Sedekah sebagaimana disabdakan Nabi Saw, memang dapat mencegah musibah. Selametan ini wujudnya bermacam-macam, mislanya saat kelulusan anak-anak dari masa belajarnya. Naik kelas, naik pangkat dsb. Orang Indonesia memang kaya akan tradisi dan budaya. Selametan juga diadakan saat pindah atau menghuni rumah baru. Seorang anak yang mendapt beasiswa

Nanya sebelum dihias | *Nanya yang sudah dihias dan diisi makanan*

dan pergi belajar ke luar negeri pun juga lazim diadakan selametan. Jika ada peristiwa yang menyangkut keberhasilan seperti suksesnya panen pun, masyarakat pun ada yang mengadakan syukuran dengan makan bersama. Bukan itu saja, ada juga bulan – bulan tertentu dimana mereka mengadakan selametan; seperti ruwahan, suronan syawalan, sedekah bumi, kenduri, selamatan nadhar, selametan weton (hari pasaran) dll.

Demikian lah khasanah kekayaan nusantara dalam berbagai bentuknya. Bila dilihat keseluruhannya, kita dapat menyimpulkan bagaimanapun asal usulnya dan bentuk kegiataannya, sesungguhnya warga nusantara adalah mereka yang pandai bersyukur, menyadari kekuasaan yang ghaib dan suka berderma. Seiring datangnya Islam, semua tradisi tetap diakomodasi, ipelihara dan diisi dengan ruh Islam.

[Ala'i Najib]

Sumber Bacaan

Ach.Nadlif dan M.Fadlun, Tradisi Keislaman , Surabaya; Al-Miftah *tanpa tahun*.
Sutiyono, Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis, Kompas: Jakarta 2010
M.Hariwijaya, Islam Kejawen, Gelombang Pasang, Yogyakarta 2004
Zaini Muhtarom. Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan, Salemba Diniyah , Jakarta:2002
Mufijatul Hasanah, M.Sidqi , Selametan Tujuh Bulan / Tingkeban, STAI Pandanaran Yogyakarta, 2014 (tidak diterbitkan)

Semakan

Secara terminologis kata *semakan* berasal dari nomina *sam'an* yang berarti kegiatan mendengarkan, dengan bentuk verba *sami'a* yang berarti sudah mendengar, *yasma'u* sedang mendengarkan. *Semakan* merupakan kegiatan mendengarkan satu bacaan secara seksama dengan tujuan tertentu. Dalam bahasa Indonesia kata ini berubah menjadi simak yang diartikan dalam KBBI dengan mendengarkan baik-baik apa yang diucapkan atau dibaca orang. Maka dalam semakan harus ada yang dibaca dengan bersuara, orang yang membaca (yang disemak), orang yang mendengarkan (penyemak).

Dalam tradisi islam di indonesia, semakan memiliki banyak ragam. Dari sisi sifatnya ada semakan hafalan dan semakan bacaan. Sementara dari sisi objek yang disemak, ada semakan Al-Quran dan semakan lainnya. Sedangkan dilihat dari fungsinya dapat dibagi menjadi dua, fungsi praktis sebagai bentuk ujian atau metode pembelajaran. Dan fungsi sosial yang berhubungan dengan tradisi dan kebudayaan. Berbagai klasifikasi ini bisa saling beririsan antara satu dan lainnya. Sebagaimana akan diterangkan berikut ini.

Dilihat dari sifat pembacanya semakan bisa dikategorikan menjadi dua, yakni semakan terhadap hafalan dan semakan terhadap bacaan. Yang dimaksud dengan semakan terhadap hafalan adalah mendengarkan dengan seksama hafalan seseorang. Artinya dalam hafalan ini seorang pembaca tidak lagi membutuhkan kehadiran teks secara fisik. Di sini pembaca sebagai orang yang disemak tidak lagi menggantungkan bacaannya pada sebuah naskah. Karena teks naskah itu telah berpindah dalam memorinya. ketidak hadiran naskan itulah semakan ini dikenal dengan istilah *semakan bil gaib*. Istilah *semakan bil gaib* ini kemudian menjadi petanda khusus untuk semakan *Al-Qur'an,* bukan hafalan teks yang lain. Sehingga jika dikatakan semakan bil gaib maka yang dimaksud adalah kegiatan semakan hafalan Al-Qur'an. Lain lagi istilahnya apabila semakan ini dilakukan terhadap pembacaan Al-Qur'an, maka disebut dengan *bin nadhar.* Yaitu kegiatan mendengarkan secara seksama pembacaan Al-Quran. Di sini pembaca sangat tergantung pada naskah Al-Quran itu sendiri. Baik semakan *bil gaib* ataupun *bin nadhar*, keduanya mentargetkan pembacaan Al-Quran secara penuh, tiga puluh juz. Pada dasarnya semakan Al-Qur'an ini dilakukan untuk menjaga kesalahan ataupun kealpaan dalam bacaan.

Meskipun secara mayoritas kata *semakan* ditujukan terhadap Al-Qur'an, tetapi dalam perkembangannya semakan juga diterapkan untuk hafalan dan bacaan selain Al-Quran. Biasanya yang harus dihafal adalah materi pelajaran yang referensinya berbentuk *nadhaman* seperti kitab *'aqidatul awam, maqsud*, *alfiyah, lathaif isyarat* dan lain sebagainya. Di sebagian pesantren yang mensyaratkan hafalan pelajaran bagi para santri, kata *semakan* digunakan untuk kegiatan menyemak hasil hafalan para santri tersebut. Di dalam pesantren istilah semakan juga digunakan untuk kegiatan menyimak pembacaan kitab kuning (lihat entri kitab kuning). Seorang santri secara individual meminta kepada kiai untuk menyimak dan membenarkan jika terjadi kesalahan. Santri sendiri akan berusaha membaca dengan baik dan benar, suai ketentuan tata bahasa Arab

yang telah di pelajarinya. Sistem pembelajaran di pesantren semacam ini disebut juga dengan istilah *sorogan* (lihat entri sorogan).

Di beberapa pesantren yang menggunakan sistem kelas, semakan kitab difungsikan sebagai bentuk ujian akhir, yang dikenal dengan tes kitab. Tes kitab adalah ujian akhir yang menentukan kelulusan seorang santri dari satu tingkat menuju tingkat berikutnya. Artinya, tes kitab tidak diujikan pada semua santri, hanya santri yang berada di kelas terakhir dari tingkat tertentu yang harus melewati tes kitab. Seperti santri kelas terakhir tingkat *ula* (dasar) yang akan menuju tingkat *wustha* (menengah), santri kelas terakhir tingkat *wustha* (menengah) yang akan beranjak menuju tingkat *ulya* (atas), dan begitulah seterusnya. Setiap pesantren memiliki sistem pengkelasan yang berbeda-beda dalam setiap tingkatnya. Ada pesantren yang membagi setiap tingkat dalam tiga kelas, ada juga yang empat kelas atau dua kelas.

Dalam tes kitab ini seorang kiai berlaku sebagai penguji yang berhak menentukan teks yang akan diujikan kepada santri. Pemilihan teks dilakukan secara spontan di depan santri yang diuji. Sebelumnya, pihak panitia ujian telah menyiapkan setumpuk kitab di ruang ujian untuk dipilih secara acak oleh kiai. Setelah menentukan teks ujian pun dimulai. Kiai menyimak dengan seksama bacaan santri kata perkata lengkap dengan arti dan kandungan maknanya sesuai tata bahasa Arab yang selama ini dipelajarinya. Apabila terjadi kesalahan, kiai akan membenarkannya secara langsung. Dan di akhir ujian kiai telah mengantongi nilai dari hasil semakan ini yang akan menentukan lulus tidaknya seorang santri. Tes kitab adalah momen penting bagi seorang santri. Karena di sinilah hasil pembelajaran selama ini akan terbukti secara nyata. Seberapa jauhkah penguasaan mereka terhadap teks Arab yang menjadi sumber pengetahuan Islam? Dan sedalam apakah pemahaman mereka terhadap teks tersebut?

Namun demikian bagi sebagian santri tes kitab bukanlah sekedar ujian pembuktian kwalitas. Mereka meyakini bahwa tes kitab merupakan momen sakral yang penuh keberkahan. Karena di situlah seorang kiai akan memberikan berkahnya kepada santri. Dalam prosesi ujian itulah limpahan-limpahan berkah dari kiai mengalir dalam diri santri. Mereka tidak begitu peduli dengan nilai yang diperoleh dari banyaknya kesalahan dalam membaca dan memahami teks, karena keberkahan adalah tujuan utamanya. Sehingga apapun hasil akhirnya akan diterima dengan lapang dada. Inilah beberapa fungsi praktis dalam semakan yang berlaku di beberapa pesantren. Sebagai evaluasi dari sistem pembelajaran yang ada.

Adapun fungsi sosial semakan juga dilakukan oleh para kiai secara bersama-sama. Di beberapa daerah seperti di wilayah Sukaraja, semakan dilakukan ketika para kiai berkumpul dalam satu pengajian terbuka. Di depan para jamaah, seorang kiai yang didampingi oleh beberapa kiai lainnya membaca kitab tertentu, lalu menerangkan isinya. Sedangkan kiai yang lain akan menyimak dengan sekasama dan memberikan masukan dan tambahan bila di rasa perlu. Semua dilakukan dengan penuh kebijakan, kebersamaan dan saling menghormati. Sementara para jamaah yang lain mengikuti pengajian dengan penuh hikmat mendengarkannya dengan seksama. Semakan semacam ini sesungguhnya lebih berfungsi sebagai media jejaring yang dapat memperat hubungan silaturrahim antar kiai, juga merupakan pelajaran tentang keterbukaan untuk saling menghormati dan menghargai.

Menyimak atau semakan yang merupakan bentuk lain dari membaca dan mendengarkan adalah inti dari tindakan pembelajaran. Membaca dan mendengarkan menjadi alat ukur seberapa dinamiskah perkembangan sebuah lembaga pendidikan. Semakin waktu penuh dengan kegiatan menyimak semakin dinamis sebguah lembaga pendidikan. Begitu juga sebaliknya.

Mengatasi itu semua, istilah semakan sendiri menjadi sangat populer di Indonesia dengan diadakannya kegiatan semakan Al-Qur'an Jantiko Mantab pada 1986 oleh KH Hamim Jazuli, yang lebh dikenal dengan sebutan Gus Miek. Dia adalah putra KH Jazuli Usman, pengasuh pondok pesantren Al-Falah Ploso Kediri yang dipercayai oleh masyarakat

pesantren sebagai salah satu wali Allah swt. Pada mulanya kegiatan ini berlangsung secara bergilir bergantian dari rumah satu jamaah ke jamaah yang lain setiap hari ahad pon dan jumat pon. Kegiatan pembacaan Al-Quran ini dilakukan oleh para penghafal Al-Quran (*hiffadz)* dan disemak secara seksama oleh para jamaah yang hadir. Kegiatan semaan ini dimulai dengan shalat subuh berjama'ah hingga selesai pembacaan Al-Qur'an 30 juz, lalu disambung dengan doa dan bebrapa wirid yang telah di tentukan.

Selama semakan berlangsung semua jama'ah dianjurkan untuk ikut menyibukkan diri dengan al-Qur'an, baik menyimak, membaca ataupun sekedar mendengarakn dengan khusuk sesuai kemampuannya. Semua jamaah diharuskan mengikuti shalat lima waktu secara berjamaah di lokasi. Setelah shalat Magrib berjamaah, semua peserta harus mengamalkan *Dzikrul Ghofilin* (rangkaian wirid yang disusun oleh tiga serangkai, Gus Miek, KH Ahmad Shiddiq, dan KH Hamid Pasuruan) lalu disambung dengan sholat 'Isya berjamaah. Karena zikir inilah, nama semakan Jantiko Mantab kemudian dikenal juga dengan *Jamaah Dzikrul Ghafilin*. Selanjtunya, acara ditutup dengan bacaan doa bersama, bermunajat memohon kepada Allah untuk semua orang, yang telah meninggal, yang masih hidup, dan bahkan yang belum dilahirkan, yaitu semua keturunan anak-cucu (*dzurriyah*), saudara sebangsa, rakyat Indonesia, muslimin dan muslimat sedunia dan dan seluruh umat nabi Muhammad..

Istilah 'Jantiko' sendiri merupakan sigkatan dari Jamaah Anti Koler. Koler adalah bahasa lokal yang berarti roboh atau ambruk. Anti koler, berarti tidak ambruk atau tahan banting, gagah dan tegar tidak mudah putus asa dalam menghadapi kehidupan. Jantiko sebagai sebuah nama mencerminkan semangat kegigihan para anggotanya dalam menyongsong kehidupan, baik di dunia maupun di akhirat. Pada masa-masa awal istilah ini sangat tenar di wilayah kediri dan sekitarnya. Tetapi setelah Semakan Jantiko berkembang pesat, istilah anti koler menjadi sesuatu yang tidak mudah difahami oleh masyarakat luas. Anti koler menjadi sesuatu yang harus diterangkan kepada masyarakat secara menerus. Karena itulah kemudian isitilah Jantiko oleh Gus Mik diganti dengan kata Mantab yang berasal dari bahasa Arab *Man Taaba* yaitu jamaahnya orang-orang yang bertaubat. Kini setelah berjalan lebih dari tiga puluh tahun, Semakan Jantiqo diikuti oleh ribuan orang dan dilaksanakan tidak hanyan sebatas wilayah kediri dan sekitar Jawa Timur. Tetapi telah merambah ke Jawa Tengah, Yogyakarta, Jakarta, Bantn dan daerah-daerah lainnya.

Kegiatan semakan Al-Quran semacam ini memiliki akar sejarah panjang dalam Islam. Inilah salah satu tradisi yang diwariskan oleh Rasulullah saw. Sebagaimana keterangan satu hadis yang menggambarkan bahwa Rasulallah saw gemar menyimak bacaan Al-Quran dari para sahabat Beliau. Salah satunya Ibnu Mas'ud, yang Beliau perintah untuk membacakan Al-Quran sementara Beliau menyimak bacaannya (HR Bukhari – Muslim).

Kilasan sejarah ini menjadi satu motivasi tersendiri bagi jama'ah peserta semakan. Selain itu para jama'ah memaknai semakan ini sebagai semakan khusus. Semakan istimewa, bukan seperti umumnya semakan membaca Al-Qur'an. Para jama'ah memposisikan kegiatan semakan ini sebagai ruang spiritual yang sangat sakral. Dalam ruang spiritual ini (selama kegiatan berlangsung) tidak dibenarkan seorang jamaah menyibukkan diri selain untuk mengingat dan berzikir kepada Allah swt. Semakan Jantiko Mantab ini menjadi ruang bagi para jamaah untuk rehat sejenak (hampir 20 jam) dari alam duniawi dan menyerahkan segala urusannya kepada Yang Maha Kuasa. Suasana semakin mendukung dengan adanya lantunan al-Qur'an yang dibaca para huffadz, pembacaan zikrul ghafilin dan doa khatmil qur'an. Keadaan seperti inilah yang mampu merubah kondisi jiwa jamaah dari jiwa gersang menjadi sejuk. Mereka yang datang rasa gundah kudian akan pulang dengan membawa hati tentram dan jiwa penuh semangat ketuhanan. Bagi jamaah, semakan Jantiko Mantab berlaku sebagai ruang pengisian kembali ruh ketuhanan

(*recharging*) setelah mengalami penurunan karena kehidupan duniawiyah sehari-hari.

Hingga kini keadaan seperti ini tetap terjaga, meskipun terjadi beberapa perubahan secara tehnis. Hal ini dikarenakan para penerus yang selalu berpegang teguh pada wasiat Gus Miek selaku pendiri Jantiko Mantab Dzikrul Ghafilin bahwa mereka yang terlibat dalam kegiatan ini harus memiliki bersemangat ikhlas. Semua dilakukan hanya karena Allah semata. Selain itu kegiatan semakan ini harus disertai dengan *husnul khuluq*, kahlaq mulia, sopan santun baik lahir maupun batin. Mengingat kegiatan ini selalu melibatkan banyak pihak. Dan yang terpenting adalah nilai kesederhanaan. Yaitu kegiatan yang tetap fokus kepada ibadah, tidak perlu banyak unsur yang tidak penting, karena hal itu dapat memalingkan niat yang seharusnya.

[Ulil Hadrawi]

Sumber Bacaan

Saifuddin Zuhri, 2008. *Guruku Orang-Orang Pesantren.* Yogyakarta: LkiS
Mastuhu, 1994.*Dinamika Sistem Pendidikan Pesanten.* Jakarta:INIS

Serat

Secara etimologis, kata *serat* berarti tulisan, sementara penulisnya disebut sebagai *panyerat*. Dengan demikian, aktivitas *nyerat* berarti aktivitas menulis atau membuat buku. Dalam tradisi tulis Jawa, kata *serat* digunakan untuk menyebut semua tulisan, baik dalam genre prosa maupun puisi. Selain itu, kata *serat* juga berlaku umum untuk menyebut semua jenis karya tulis, baik yang sifatnya sebagai karya asli sang pengarang maupun karya tulis hasil salinan orang lain. Dengan demikian, *panyerat* atau penulis *serat* dengan sendirinya tidak serta-merta merupakan pengarang sebuah *serat*, tetapi bisa jadi merupakan penyalin naskah.

Dalam konteks sejarah perkembangan sastra Jawa, penulisan *serat* atau buku-buku kesusastraan Jawa mengalami beberapa beberapa periode: Periode Jawa Kuna, periode Jawa pertengahan, dan periode Jawa Baru. Dalam konteks ini, istilah *serat* tampaknya muncul pada periode pertengahan seiring dengan perkembangan sastra pesisiran sebagai dampak perkembangan agama Islam di kawasan Jawa, baik di kawasan pesisir pantai utara Jawa maupun di kawasan pedalaman.

Sebelum periode Jawa baru, agama Islam memainkan peran penting dalam perkembangan sastra Jawa. Berawal dari jatuhnya kekuasaan Majapahit, kaum cendika pada saat itu banyak yang masuk agama Islam, dan kemudian memberi kontribusi penting bagi lahirnya kebudayaan Jawa-Islam dan terbentuknya pusat kebudayaan Jawa-Islam tersebut. Dalam hal ini kawasan pesisir menjadi pusat persemaian dan pertumbuhan sastra Jawa Islam. Beberapa naskah Islam Jawa tertua yang berhasil ditemukan menunjukkan asal produksinya yang berasal dari kawasan pesisiran, yaitu Tuban, seperti yang ditunjukkan oleh keberadaan dua naskah tentang nasihat Sunan Bonang dan primbon Islam. Kedua naskah tersebut ditulis dalam bahasa Jawa tengahan dan bergenre prosa. Naskah pertama menceritakan tokoh Syaikh Barri yang menyampaikan petuah kepada sahabatnya mengenai prinsip-prinsip *suluk* atau jalan menuju Tuhan, yang didasarkan atas kitab *Ihya Ulumiddin* dan kitab tentang tauhid. Sementara itu, naskah kedua berisi uraian mengenai beberapa ajaran pokok agama Islam.

Selain dalam genre prosa, pada periode pertengahan ini juga ditulis karya sastra Jawa Islam dalam genre puisi yang menggunakan tembang kuna, seperti ditunjukkan oleh keberadaan naskah *Suluk Sukarsa*, yang berisi uraian mengenai ajaran tasawuf. Berbeda dengan *Suluk Sukarsa* yang menggunakan tembang kuna, naskah Kodja-kodjahan yang juga ditulis pada periode Jawa pertengahan menggunakan tembang *macapat*. Berbeda dengan *suluk* yang orientasinya sufistik, naskah Kodja-djadjahan merupakan puisi naratif yang menceritakan seorang patih Kodja-djadjahan yang taat kepada rajanya, rajin beribadah, serta adil dan bijaksana.

Sementara itu, jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 membawa pengaruh penting bagi perkembangan sastra Jawa. Sebagai pusat kerajaaan Melayu, Malaka dengan sendirinya menjadi pusat perdagangan yang menjadi pusat lalu lintas perdagangan atara Gujarat dan Benggala di Barat dan Cina di timur. Ketika Jawa menjadi pemasok beras bagi lalu lintas perkapalan internasional, sementara Maluku menjadi pemasok rempah-rempah. Kejatuhan Malaka tersebut membawa dampak perpindahan sejumlah pedagang

muslim dari Arab, Persia, India, dan Melayu dari Malaka ke kawasan pesisir Jawa. Pada waktu itu kontak kebudayaan, sebagaimana tercermin dalam kesusastraan antara Jawa dan Melayu di pantai barat dan timur selat Malaka semakin intensif.

Pada perkembangannya, penyebaran Islam di kawasan pesisir pantai utara Jawa itu membawa dampak pada intensitas penulisan karya sastra Islam di daerah-daerah yang menjadi kawasan pemukiman orang-orang muslim, seperti daerah *kauman*, dan daerah yang menjadi pusat pendidikan Islam, seperti pesantren. Oleh karena itu, tidak mengeherankan jika dalam konteks penulisan sastra, karya sastra pesisiran itu memperlihatkan sifatnya yang non-aristokratik, sehingga untuk konsumsi masyarakat luas ditulislah sejumlah teks prosa yang banyak mendapat inspirasi dari Arab-Persia. *Serat Anbiya, Serat Raja Pirangon, Serat Johar Manikam, Serat Ahmad Muhammad, Serat Baginda Seh Mardan, Serat Abunuwas* merupakan sejumlah teks prosa yang ditulis dan berkembang di kawasan pesisir Jawa sebagai dampak dari kontak kultural antara Jawa, Melayu, Arab dan Persia. Beberapa teks naratif dalam bentuk puisi yang memadukan unsur-unsur romantis dan keagamaan juga banyak ditulis, seperti *Serat Yusuf* yang ditulis dalam tembang *macapat*, *Serat Raden Saputra*, yang memadukan Jawa dengan Persia, juga ditulis dalam tembang *macapat*.. Selain itu, juga muncul cerita petualangan dengan unsur didaktis dalam bentuk dialog mengenai asketisme yang menonjolkan unsur Jawa, seperti yang terlihat pada *Serat Jatikusuma*.

Selain memperlihatkan sebagai belles-letteres, karya sastra yang berasal dari kawasan pesisir juga menunujukkan sifatnya sebagai sebagai potret terhadap dinamika Islam di kawasan Jawa. Penulisan *Serat Musawaratan Para Wali* dalam bentuk puisi merupakan cermin diskusi yang hangat di kalangan muslim Jawa mengenai segi-segi teologis dan sufistik berkaitan dengan hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya. Lebih jauh lagi, tradisi tulis sastra di kawasan pesisir juga memunculkan genre sastra baru yang dikenal sebagai *suluk*, sebuah puisi yang berisi gagasan mengenai pokok-pokok ajaran mistik-sufistik yang ditulis dalam tembang *macapat*, seperti yang terlihat dalam penulisan *Suluk Malang Sumirang*.

Seiring dengan berdirinya kerajaan Mataram Islam, tradisi penulisan sastra terus berlanjut pada periode Mataram, terutama pada periode Sultan Agung. Politik ekspansi Sultan Agung yang berhasil menaklukkan kawasan pesisir Surabaya dan Gresik membawa implikasi pada pertemuan budaya pesisir dan pedalaman. Sebagai hasilnya, berkembanglah tradisi yang khas Mataram sebagai konsekuensi dari pertemuan dua kebudyaan tersebut. Sebagai raja yang ingin mengukuhkan legitimasinya, Sultan Agung mengambil inisiatif untuk mengembangkan kesuastraan yang dapat mendukung pemerintahannya. Oleh karena itu, teks-teks didaktis yang berisi ajaran untuk menghormati, orang tua, guru, dan pemerintah banyak ditulis pada periode Mataram. Sultan Agung sendiri bahkan disebut sebagai penulis *Sastra Gending* yang berisi ajaran didaktis-moralistik dan *Nitipraja*, yang berisi tuntunan hidup bagi para raja, pejabat, dan rakyat. Selain itu, kehadiran Pangeran Pekik dari Surabaya juga ikut mewarnai perkembangan kesusastraan Jawa. Dalam hal ini, Pangeran Pekik menulis *Serat Jayalengkara Wulang* yang berisi cerita petualangan yang sarat dengan unsur-unsur didaktis-moralistik. Selain itu, Pangeran Pekik juga menulis naskah *suluk* di samping juga memprakarsai penggubahan cerita Melayu tentang Iskandar Zulkarnain ke dalam bahasa Jawa.

Pada periode Kartasura, tradisi tulis sastra Jawa semakin berkembang, yang ditandai dengan penulisan kembali khazanah sastra, baik yang berasal dari warisan pra-Islam maupun yang berasal pesisir, seperti *Serat Kandaning Ringgit Purwa, Serat Menak, Serat Rengganis, Serat Kuda Narawangsa, Panji Murta Smara, Serat Sewaka, Praniti Raja Kapa-kapa, Serat Jayabaya, Serat Manikmaya, Serat Yudanegara*, dan beberapa karya yang berkaitan dengan dunia tulis-menulis, seperti *Serat Caraka Basa* dan *Serat Dasanama*.

Perkembangan berikutnya tradisi

tulis sastra Jawa berlangsung pada periode Surakarta. Berawal dari kemusnahan perpustakaan dan sejumlah naskah koleksi pribadi akibat perang Tionghoa, upaya menghidupkan penulisan sastra Jawa kembali dihidupkan. Beberapa pujangga kraton, seperti Carik Bajra dan Yasadipura, memainkan peran penting dalam upaya menghidupkan kembali sastra Jawa tersebut melalui penulisan dan penyalinan khazanah sastra Jawa. Teks-teks historiografi, seperti *Babad Tanah Jawi, Babad Giyanti, Babad Palyan Negari*, dan *Babad Kartasura*, ditulis. Demikia juga khazanah sastra Jawa Kuna warisan pra-Islam, seperti *Arjunawijaya, Ramayana, Bharatayudha, Kakawin Darmasunya, Arjunawiwaha*, versi tua cerita *Dewa Ruci*, dan *Kakawin Nitisastra*, juga ditulis ulang.

Di samping penulisan ulanag khazanah sastra Jawa Kuna, pada periode Surakarta juga banyak karya sastra yang ditulis oleh pujangga atau penulis yang berasal dari di lingkaran kraton Surakarta sendiri, bahkan beberapa raja Surakarta juga ikut ambil bagian menulis karya sastra. Sementara itu, dari kalangan pujangga kraton, muncul nama Carik Bajra, Yasadipura dan keturunannya yang membentuk dinasti kepujanggaan Jawa. Karya-karya sastra yang dihasilkan pada periode Surakarta beragam, yang mencakup penulisan kembali khazanah sastra Jawa Kuna, seperti *Arjunawijaya, Ramayana, Bharatayudha, Kakawin Darmasunya, Arjunawiwaha*, versi tua cerita *Dewa Ruci*, dan *Kakawin Nitisastra*; penulisan kembali khazanah sastra Islam yang berasal dari pesisir, seperti *Serat Imam Nawawi, Serat Tajus Salatin, Serat Anbiya,* dan *Serat Iskandar;* teks-teks historiografi, seperti *Babad Tanah Jawi, Babad Giyanti, Babad Paliyan Negari*, dan *Babad Kartasura*; cerita-cerita romantis dan petulangan, seperti *Panji Priyambada, Serat Paniba, Serat Panji Angreni, Serat Panji Dadap, Serat Panji Sekar, dan Serat Panji Raras;* karya-karya didaktis-moralistik, seperti *Serat Cabolek, Serat Wulangreh* dan *Serat Wedatama*; dan karya ensiklopedik Jawa, seperti *Serat Centini*

[Adib M Islam]

Sumber bacaan

T.E. Behrend, *Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan di dalam Puisi Jawa 1600-1830*,
Poebatjaraka dan Tardjan Hadidjaya, *Kepustakaan Djawa*, 1952,.
J.J. Ras, Masyarakat dan Kesusastraan Jawa, 2014,

Seserahan

(HANTARAN)

Seserahan merupakan salah satu ritual atau acara yang paling penting di acara pernikahan. Baik pernikahan tradisional maupun modern, karena acara ini merupakan warisan nenek moyang yang diturunkan secara turun menurun hingga bertahan saat ini. Seserahan sendiri merupakan acara simbolik yang dilakukan dari pihak mempelai laki-laki sebagai bentuk tanggung jawab ke keluarga calon pengantin permpuan. Tradisi ini dipraktikkan dalam rangkaian acara pernikahan di Pulau Jawa, dan daerah-daerah lain.

Seserahan biasanya dilangsungkan malam hari sebelum akad nikah dilaksanakan pada acara midodareni untuk adat Jawa sedangkan untuk adat Sunda sendiri di namakan *ngeyeuk seureuh*. Tetapi tak menutup kemungkinan bahwa acara seserahan ini juga dilakukan atau dilangsungkan pada saat acara resepsi pernikahan dimulai. Namun, saat ini prosesi seserahan telah berkembang mengikuti perkembangan zaman. Terkadang justru pihak dari mempelai wanita sendiri yang memilih barang apa saja yang akan dimasukkan ke dalam prosesi seserahan itu sendiri.

Sejarah dimulainya tradisi ini masih belum diketahui sejak kapan. Tidak ada tulisan yang menjelaskan asal muasal tradisi ini dimulai. Diperkirakan sebelum agama Islam masuk ke Pulau Jawa, tradisi ini sudah dimulai oleh para nenek moyang kita. Setelah agama Islam masuk pun, tradisi atau prosesi simbolis ini masih dipertahankan karena menyimpan nilai yang luhur dan moral tanggung jawab yang tinggi dalam mengarungi bahtera rumah tangga ke depannya. Itu mengapa tradisi simbolis ini masih dipertahankan hingga saat ini.

Nilai yang terkandung dalam tradisi seserahan membuktikan bahwa tradisi ini bukan hanya simbolik semata, tetapi substantif. Nilai (*value*) inilah yang membuat masyarakat tetap mempertahankan tradisi tersebut sehingga menjadi sebuah budaya. Tradisi seserahan di seluruh daerah di Indonesia mempunyai istilah-istilah yang berbeda, tetapi secara substansi sama. Bahkan dalam tradisi orang Indonesia yang beretnis Tionghoa, tradisi ini juga dipertahankan.

Berikut adalah beberapa barang yang pada umumnya disiapkan sebagai barang-barang untuk acara seserahan:

1. Alat sholat: Bagi pasangan muslim, ini merupakan barang yang selalu ada pada daftar urutan pertama, dan menjadi simbol bahwa dalam hubungan rumah tangga harus berpegang teguh pada ajaran agama dan juga bisa dijadikan simbol sebagai pengingat kepada Tuhan.
2. Cincin nikah: Ini merupakan hal yang juga tidak bisa dilepaskan. Dengan bentuk yang bulat tanpa akhir, cincin dijadikan simbol bahwa makna cinta kedua pasangan tersebut tidak akan putus dan merupakan simbol pengikat bahwa hubungan kedua pasangan akan terjalin selamanya hingga ajal memisah.
3. Perhiasan: Biasanya, perhiasan yang digunakan dalam acara seserahan ini berupa emas. Namun tak terbatas pada emas saja, Anda juga bisa menggunakan intan atau berlian yang bersinar. Bersinarnya perhiasan ini juga mengharapkan bahwa sang wanita akan terus selalu bersinar dalam hubungan rumah tangga.

4. Pakaian wanita: pakaian yang dimaksud di sini biasanya adalah busana wanita tradisional, seperti batik dan jarik. Ini memiliki makna bahwa setiap pasangan suami istri harus menjaga rahasia keduanya dari orang lain.
5. Buah: Buah yang digunakan biasanya adalah buah pisang yang mana buah ini selalu menjadi simbol kasih sayang dan cinta bagi adat Jawa.
6. Makanan tradisional: Makanan tradisional ini adalah makanan yang terbuat dari beras ketan seperti wajik, jenang, kue lapis, atau jadah. Ini memiliki makna agar cinta dari kedua pasangan ini selalu lengket seperti makanan tradisional tersebut.
7. Suruh ayu: Suruh ayu adalah daun sirih yang mana daun sirih sendiri memiliki makna keselamatan dan kebahagiaan dari kedua pengantin.
8. Makeup: Makeup di sini berarti sang suami bersedia menjaga penampilan istrinya.
9. Sepatu: Sepatu dalam seserahan juga dijadikan simbol bahwa pasangan suami istri ini nantinya siap untuk menjalani kehidupan baru mereka.

Sembilan barang di atas merupakan barang yang biasanya wajib disediakan di acara seserahan. Namun, mempelai juga bisa menambahkan barang lain sesuai dengan selera dari calon istri. Menurut tradisi yang sudah berjalan turun temurun, jumlah seserahan haruslah ganjil. Filosofi ganjil ini mempunyai korelasi khusus terhadap penjelasan ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa Allah SWT menyukai kebaikan dengan jumlah ganjil.

Seserahan yang cukup populer saat ini memang berasal dari tradisi Jawa. Namun demikian, masyarakat penting untuk mengetahui tradisi klasik penuh makna ini yang dilakukan oleh suku-suku lain di Indonesia. Berikut beberapa di antaranya:

Seserahan dalam Adat Sunda

Seserahan dilakukan setelah acara meminang telah selesai dan tanggal telah ditentukan. Dalam acara ini, pihak laki-laki biasanya membawa berbagai macam barang, pakaian, uang bahkan perabot rumah tangga beserta ternak yang dimilikinya sebagai bahan pesta pernikahan.

Mereka datang beramai-ramai dengan mambawa barang yang sudah dihias sedemikian rupa agar terlihat bagus dan indah. Adapun acara seserahan ini banyak yang dilakukan seminggu, sehari, atau bahkan sekarang ini banyak yang melakukannya pada saat atau bersamaan dengan hari pernikahan. Acara seserahan tersebut intinya adalah serah-terima calon pengantin dari pihak calon pengantin laki-laki yang diterima oleh pihak calon perempuan dan sebaliknya.

Adat istiadat seserahan di Priangan lazimnya adalah menyerahkan calon pengantin laki-laki dengan bahasa atau *silib siloka* yang disamarkan untuk memanifestasikan si calon secara keseluruhan (jasmani dan rohani), mulai dari kepala hingga telapak kaki yang biasanya disampaikan dengan bahasa yang disamarkan, *ti luhur sabihas/sausap rambut ti handap sausap dampal*.

Demikian juga dari pihak perempuan (sebagai penerima serta menyerahkan calon pengantin perempuannya) dengan jawaban yang disamarkan pula. Untuk acara ini, dibutuhkan keahlian berbahasa dan tata krama yang baik dari orang yang menyerahkan dan menerima calon pengantin. Dengan kata lain, tidak sembarangan orang yang dijadikan perantara untuk menyerahkan calon pengantin tersebut.

Seserahan Adat Padang/Minang

Didalam adat minang, ketika calon mempelai pria ingin memberikan seserahan itu disebut acara *Babako-Babaki*. Yang disebut bako/baki ialah seluruh keluarga dari pihak ayah. Sedangkan pihak bako ini menyebut anak-anak yang dilahirkan oleh keluarga mereka yang laki-laki dengan isterinya dari suku yang lain dengan sebutan anak pusako. Tetapi ada juga beberapa nagari yang menyebutnya dengan istilah anak pisang atau ujung emas.

Disinilah pada acara *babako-babaki*, terlihat kehidupan bergotong royong di antara masyarakat hukum adat berlangsung secara meriah, bahwa melepas seorang gadis menuju mahligai rumah tangga didukung oleh segenap kerabat baik kerabat dari pihak ibu maupun pihak ayah. Barang yang dibawa untuk keperluan acara babako adalah:

1. Sirih lengkap dalam carano

Di masa lalu daun sirih terkenal di kalangan wanita karena khasiatnya sebagai antiseptik pembersih organ intim wanita. Tidak hanya bermanfaat bagi organ yang satu itu, di desa-desa seperti pedalaman Sumatera, sirih dikonsumsi terutama oleh wanita paruh baya untuk menyirih.

Menyirih diambil dari kata sirih yang mewakili komponen yang termasuk dalam komposisi menyirih yang terdiri dari daun sirih tentunya, gambir, buah pinang, dan rajangan daun tembakau kering. Ke semua bahan-bahan tersebut dikunyah bersamaan, kecuali rajangan daun tembakau kering yang digunakan untuk membersihkan gigi dari sempilan daun sirih, serta untuk menyerap air liur yang berwarna merah.

2. Nasi kuning singggang ayam

Hal ini mengisyaratkan hubungan kerja sama antara suami istri harus selalu saling menahan diri dan melengkapi. Ritual diawali dengan kedua pengantin berebut mengambil daging ayam yang tersembunyi di dalam nasi kuning. Bagian tubuh ayam yang terambil menandakan peranan masing-masing dalam rumah tangga. Kepala ayam artinya dominan dalam perkimpoian. Dada ayam artinya berlapang dada dan penyabar. Paha dan sayap berarti menjadi pelindung keluarga dan anak-anaknya.

Selain dua barang seserahan tersebut, juga masih banyak lagi barang-barang seserahan lain seperti lazimnya barang-barang seserahan dalam tradisi Jawa, dan lain-lain.

Satu lagi yang menarik dari pernikahan adat minang yaitu ada tradisi yang namanya uang japuik. Uang jemputan (Uang Japuik) adalah sejumlah pemberian berupa uang atau benda yang bernilai ekonomis yang diberikan pihak keluarga calon pengantin perempuan (anak daro) kepada pihak calon pengantin laki-laki (marapulai) pada saat acara penjemputan calon pengantin pria (manjapuik marapulai).

Tradisi bajapuik. Tradisi ini bersumber dari kisah pernikahan Rasulullah SAW. Rasulullah dulunya merupakan pemuda miskin yang bekerja dengan pedagang besar, yaitu Siti Khadijah. Karena Muhammad memiliki sifat mulia, dan mendapat gelar al-amin atau orang terpercaya, Siti Khadijah pun menaruh hati padanya. Akhirnya Siti Khadijah meminta temannya untuk menanyakan pada Muhammad apakah bersedia menjadi suami Khadijah, namun Muhammad merasa kurang enak, karena ia hanya pemuda miskin yang tak punya apa-apa, mana mungkin dapat menikahi Siti Khadijah yang kaya raya.

Namun Siti Khadijah berniat menghormati Muhammad, ia pun memberikan sejumlah hartanya pada muhammad agar Muhammad dapat mengangkat derajatnya dari seorang pemuda miskin menjadi pemuda yang setara dengan Siti Khadijah. Akhirnya Siti Khadijah dan Muhammad pun menikah. Siti Khadijah pun setelah menikah sangat menghormati suaminya dengan memanggil gelarnya, junjungannya.

Seserahan dalam Adat Betawi

Sehari sebelum upacara perkawinan dilangsungkan, diadakan suatu acara yang disebut seserahan. Seserahan adalah upacara mengantar bahan-bahan yang diperlukan untuk keperluan pesta pada esok harinya dari pihak si pemuda. Antaran tersebut berupa beras, ayam, daging, kambing, sayur-mayur, bumbu-bumbu dapur, dan sebagainya.

Selain kambing dan ayam, semua barang antaran ditempatkan di dalam peti kayu yang disebut *shie*. Dalam perkembangan selanjutnya, *shie* diganti dengan bentuk parsel. Tiap macam bawaan dikemas dalam satu parsel. Oleh karena itu, semakin banyak barang yang dibawa maka parselnya semakin banyak.

Kambing dituntun dan ayam ditempatkan dalam keranjang. Peti-peti tadi kemudian dipikul beramai-ramai sambil diarak. Maksudnya agar orang mengetahui berapa jumlah *shie* untuk seserahan tersebut.

Upacara seserahan merupakan kewajiban bagi pihak keluarga pengantin laki-laki untuk membantu peralatan pesta yang berlangsung di rumah pengantin wanita. Sementara itu, calon pengantin wanita mulai dipingit di rumah dan dirias oleh seorang perias perempuan, serta dihibur oleh orang-orang tua khususnya kaum ibu. Selain menghibur calon pengantin wanita, kaum ibu juga memberi nasihat sebagai bekal bagi kelangsungan hidup calon pengantin tersebut.

Dalam tradisi seserahan masyarakat Betawi, tak kalah pentingnya bahkan wajib yaitu roti buaya. Roti buaya adalah hidangan Betawi berupa roti manis berbentuk buaya. Roti buaya senantiasa hadir dalam upacara pernikahan dan kenduri tradisional Betawi. Suku Betawi percaya bahwa buaya hanya kawin sekali dengan pasangannya; karena itu roti ini dipercaya melambangkan kesetiaan dalam perkawinan.

Pada saat pernikahan, roti diletakkan di sisi mempelai perempuan dan para tamu kondisi roti ini melambangkan karakter dan sifat mempelai laki-laki. Buaya secara tradisional dianggap bersifat sabar (dalam menunggu mangsa). Selain kesetiaan, buaya juga melambangkan kemapanan. Roti buaya ini wajib ada saat pernikahan Betawi. Belakangan, selain roti buata juga ada roti kepiting yang mengantarkan calon mempelai pria ke rumah wanita.

Seserahan (Sangjit) dalam Budaya Tionghoa

Sangjit adalah salah satu prosesi pernikahan dalam budaya Tionghoa. Sangjit dalam bahasa Indonesia berarti proses seserahan atau proses kelanjutan lamaran dari pihak mempelai pria (dengan orang tua, saudara dan teman dekatnya yang masih *single*) dengan membawa persembahan ke pihak mempelai wanita.

Acara Sangjit biasanya dilakukan setelah lamaran dan sebelum upacara pernikahan, atau biasanya antara sebulan sampai minggu sebelum acara pernikahan secara resmi. Waktu pelaksanaan prosesi Sangjit umumnya berlangsung pada siang hari.

Berikut tata cara dalam prosesi Sangjit:

1. Calon mempelai laki-laki biasanya mengenakan kemeja berwarna merah (atau terkadang mengenakan *Cheongsam* laki-laki), dan untuk calon mempelai perempuan mengenakan *dress* berwarna merah.
2. Wakil keluarga perempuan beserta para penerima seserahan (biasanya anggota keluarga yang telah menikah) menunggu di depan pintu rumah.
3. Dipimpin oleh anggota keluarga yang dituakan, rombongan pria pun datang membawa seserahan ke rumah si perempuan. Rombongan ini biasanya wakil keluarga yang belum menikah yang menjadi pembawa nampan seserahan. Dalam beberapa adat kebiasaan lain, orang tua laki-laki tidak ikut dalam prosesi ini. Teman terdekat diizinkan untuk ikut dalam prosesi ini apabila kekurangan wakil dari keluarga.
4. Seserahan diberikan satu per satu secara berurutan, mulai dari seserahan untuk kedua orang tua mempelai perempuan, lalu untuk mempelai wanita, dan seterusnya.
5. Barang seserahan yang sudah diterima oleh pihak mempelai wanita, langsung dibawa ke dalam kamar untuk diambil sebagian.
6. Setelah itu dilanjutkan dengan ramah tamah. Biasanya pihak keluarga mempelai perempuan menyiapkan makan siang.
7. Pada akhir kunjungan, barang-barang seserahan yang telah diambil sebagian diserahkan kembali pada para pembawa seserahan. Dan sebagai balasannya, keluarga wanita pun memberikan

seserahan pada keluarga pria berupa manisan dan berbagai keperluan pria (baju, baju dalam, dan lain-lain).

Kenapa diserahkan kembali sebagian? Apabila keluarga wanita mengambil seluruh barang yang ada, artinya mereka menyerahkan pengantin wanita sepenuhnya pada keluarga pria dan tak akan ada hubungan lagi antara si pengantin wanita dan keluarganya. Namun bila keluarga wanita mengembalikan separuh dari barang-barang tersebut ke pihak pria artinya keluarga wanita masih bisa turut campur dalam keluarga pengantin.

8. Wakil keluarga wanita juga memberikan Angpao ke setiap pembawa seserahan, maksudnya mendoakan agar para pembawa seserahan supaya enteng jodoh dan segera menyusul.

Dengan semakin berkembangnya zaman, orang orang cenderung menginginkan sesuatu yang simpel dalam persiapan untuk pernikahan mereka. Karena itu, Sangjit pun telah mengalami modernisasi, sehingga Sangjit yang ada sekarang ini sudah tidak sekompleks seperti dahulu.

Sesuai dengan tradisi Suku Hakka, nampan isi *brides's daily things* ditukar dengan *groom's daily things*, yang artinya perhiasan dari pihak mempelai wanita, ditukar dengan perhiasan dari pihak mempelai pria. Tradisi pihak pria yang akan membawa nampan dan pihak wanita yang akan menukar isi nampan/ mengambil sebagian isi nampan.

Adapun barang-barang yang umumnya dipersiapkan pihak mempelai pria biasanya berisi:

1) Pakaian atau kain untuk mempelai wanita. Maksudnya adalah segala keperluan sandang si gadis akan dipenuhi oleh si pria.

2) Uang angpao (ada juga yang bilang uang susu) dan uang pesta (masing-masing di amplop merah). Pihak mempelai wanita biasanya hanya mengambil uang angpao (uang susu) secara penuh/keseluruhan, sedangkan untuk uang pesta hanya diambil jumlah belakang/ekornya saja, sisanya dikembalikan. Misalnya uang pesta diberikan sebesar: Rp. 13.000.000 yang diambil hanya Rp. 3000.000. Apabila keluarga perempuan mengambil seluruh uang pesta, artinya pesta pernikahan tersebut dibiayai keluarga perempuan.

3) Nampan masing-masing berisikan 18 buah (apel, jeruk, pir atau buah yang manis lainnya sebagai lambang kedamaian, kesejahteraan dan rezeki). Nanti ini dikembalikan sebagian kepada pihak mempelai pria.

4) Sepasang lilin merah yang diikat dengan pita merah sebagai simbol perlindungan untuk menghalau pengaruh negatif. Biasanya yang dipakai lilin dengan motif naga dan Burung Hong. Pihak wanita nanti mengambil 1 pasang, dan 1 pasang lagi dikembalikan kepada pihak pria.

5) Makanan kalengan yang berjumlah 8-12 kaleng dan 6-12 kaleng kacang polong.

6) Senampan berisikan kue mangkok berwarna merah sebanyak 18 potong, sebagai lambang kelimpahan dan keberuntungan. Ini pun akan dikembalikan sebagian ke pihak pria.

7) Senampan berisikan dua botol arak atau *champagne*. Pihak mempelai wanita mengambil semuanya, dan ditukar dengan dua botol sirup merah dan dikembalikan ke pihak mempelai pria.

Catatan lain mengenai prosesi Sangjitan:

1. Untuk nomor 3-7 di atas diambil sebagian oleh pihak perempuan dan sisanya dibawa pulang oleh pihak laki laki.
2. Pada saat dibawa pulang sekalian diberikan juga seperangkat pakaian untuk mempelai pria, termasuk dompet, belt, dan lain-lain. Disertakan juga kue-kue, permen atau coklat (manisan) untuk diberikan ke pihak laki laki untuk dibawa pulang.
3. Untuk para pembawa nampan dari pihak laki laki, ibu dari mempelai wanita akan memberikan/membagikan angpao untuk hoki/keberuntungan. Kalau misalnya

akan melangkahi kakak dari mempelai wanita, maka pihak laki-laki juga harus membawa barang pelangkah, seperti 1 stel pakaian.

4. Ada pula mempelai wanita menyertakan pakaian untuk orang tua, tetapi bisa juga pakaian orang tua diberikan pada saat tea pai.

5. Dalam beberapa acara seremony sangjit yang sangat lengkap, dalam hantaran juga ikut disertakan beberapa pasang kemeja dan celana (untuk para pembawa nampan, jumlahnya disesuaikan dengan jumlah pembawa nampan), sepasang sepatu (mempelai wanita), sepasang sandal (mempelai pria), dompet (diisi uang nantinya), belt/gesper, seperangkat kosmetik, parfum, jam tangan, sepasang baju papa + sandal, sepasang baju mama + sepatu. Cuma agar lebih memudahkan, kadang biasanya diganti dengan bungkusan Angpao saja.

Sebelum keluarga calon pengantin pria memutuskan barang apa uang akan dibawa dalam hantarannya nanti, ada baiknya didiskusikan bersama pihak pengantin wanita terlebih dahulu. Setelah ditentukan, barang-barang seserahan akan diletakkan ataupun dikemas dalam nampan-nampan yang berjumlah genap, biasanya maksimal berjumlah 12 nampan. Pemilihan barang-barang serahan juga tergantung dengan aturan yang dianut oleh masing-masing keluarga.

Hal yang menarik dari proses Sangjit ini adalah setiap hal yang dipersiapkan dan proses yang dijalankan memiliki maknanya masing-masing. Tradisi Sangjit diatas hanyalah sekadar tradisi saja. Dilakukan atau tidak, juga sebenarnya tidak menjadi permasalahan; mengingat sekarang zaman sudah semakin modern, yang menuntut orang untuk melakukan segala sesuatu dengan simple/ praktis. Apalagi jika salah satu pasangan pernikahan bukan berasal dari etnis tionghoa, bisa menjadi rumit apabila tetap dipaksakan untuk diterapkan.

Sebagai catatan, hal-hal yang dipersiapkan dalam tradisi Sangjit ini kadang berbeda satu sama lain. Mengikuti kebiasaan/adat daerah masing-masing, juga kadang tergantung kemauan dan kemampuan dari keluarga kedua mempelai. Jadi, segala macam item dan perlengkapan dalam list diatas hanya sebagai contoh syang umum saja dan tidak bersifat mutlak.

[Fathoni Ahmad]

Sumber Bacaan:

Agoes, Artati. *Sukses Menyelenggarakan Pernikahan*. Jakarta: Garmedia Pustaka Utama, 2001.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. *Sikap Kepercayaan dan Prilaku Generasi Muda Terhadap Upacara Perkawinan*, 1999/2000.

Ghazali, Adeng Muchtar, Antropologi Agama, Bandung: Alfabeta, 2011.

Gitosaprodjo, R.M.S. *Pedoman Lengkap Acara dan Upacara Perkawinan Adat Jawa*. Surakarta: Cendrawasih, 2010.

Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*. Bandung: Mandar Maju, 1990.

HMA. Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat*, Jakarta: Rajawali Pres, 2010.

Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

Purwadi. *Upacara Tradisional Jawa Barat, Menggali Untaian Kearifan Lokal.* Bandung: Pustaka Pelajar, 2005

Raga, Rafarl. *Manusia dan Kebudayaan dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Rineka Cipta, 2007.

Soekanto, Soerjono. *Intisari Hukum Keluarga*. Bandung: Sitra Aditya Bakti, 1992.

Suryani, Elis. *Ragam Pesona Budaya Sunda*. Bandung: Ghalia Indonesia, 2010.

Yatmana, R.M.A. Sudi. *Upacara Pengantin: Tata Cara Kejawen*. Semarang: Aneka Ilmu, 2001.

Sewelasan

Tidak diketahui secara pasti kapan dan bagaimana ide serta gagasan penyelenggaraan tradisi sewelasan ini bermula. Namun secara antropologis dan sosiologis memperoleh pembenaran dengan semakin banyaknya orang yang merasa membutuhkan penyelesaian masalah-masalah di dalam kehidupannya, seperti permasalahan ekonomi, religiositas, kejiwaan dan lain-lain. Dalam acara sewelasan ini berisi kegiatan membaca manaqib serta doa-doa yang dalam hal ini mereka mengharapkan suatu barakah dalam persepsi mereka masing-masing.

Sewelasan adalah sebutan untuk pembacaan Manaqib Syekh Abdul Qodir Jailani R.A. yang dilakukan atau berlangsung setiap bulan pada tanggal 11 (sebelas), adapun susunan acara dari sewelasan tersebut selain pembacaan manaqib yang dibaca secara bergantian antar anggota jam'iyah sewelasan (manaqiban) juga ditambah dengan pembacaan tahlil dan mendo'akan orang-orang yang telah meninggal (arwah) dari ahlul bait (tuan rumah) yang ditempati untuk penyelenggaraan acara sewelasan (manaqiban) tersebut dan tempat penyelenggaraannya pun dilakukan secara bergilir dari rumah anggota satu ke rumah anggota yang lain sampai merata / urut hingga kesemua rumah anggota jam'iyah sewelasan (manaqiban) tersebut .

Tradisi Sewelasan tergolong ritual yang sudah langka dalam tradisi budaya Islam di Jawa. Tradisi yang dibawa dari Persia ini untuk memperingati hari lahir Syekh Abdul Qadir Jaelani, tokoh sufi dari Baghdad, Irak, yang jatuh pada tanggal 11 (sewelas). Suluk ini, dalam bahasa Jawa dan Arab, terdiri dari salawat dan zikir—zikir zahir (fisik) dan zikir sirri (batin). Ketika zikir mereka terdengar mirip dengungan, orang-orang itu seperti ekstase. Jari tangan tak henti memetik butir tasbih. Ketika jari berhenti, zikir dilanjutkan di dalam batin. Pada titik ini terjadi "penyatuan" dengan Yang Maha Esa. Suluk ini merupakan sarana bagi jemaah untuk menyatukan diri dengan Tuhan. Lewat suluk ini akan mempertebal keyakinan kepada Allah SWT sehingga terjadi manunggaling raos dumateng Gusti.

Sejarah Sewelasan

Ritual Suluk Sewelasan itu dinyatakan sebagai meneruskan tradisi sejak zaman para wali. Mereka mengaku sebagai "Jawa deles" (sejati) karena itu mereka memakai bahasa Jawa dalam salawatan sebab bahasa Jawa dianggap lebih bisa mengartikulasikan gerak batin mereka. Adapun surat Al Quran dan hadis menggunakan bahasa Arab. Suluk Sewelasan diawali *Dedalane slamet iku ana lima/Sapa kang nglakoni iku bakal beja/ Kaping pisan taat Allah Kang Kuasa/Kaping pindo taat maring Nabiira/ Kaping telu tunduk prentahe negara/Prentahe kang ora nglanggar ing agama/Kaping papat budi luhur tata krama/Kaping lima ilmu amal kang piguna//.*

Salawat di atas maknanya adalah pedoman bagi umat Islam; taat kepada Allah, taat kepada Nabi, tunduk kepada negara, berbudi luhur dan tata krama, serta mengamalkan ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan.

Tradisi budaya Islam di Jawa banyak yang memakai bahasa Jawa sebagai media komunikasi. Bahasa Jawa yang digunakan cenderung sederhana dan merefleksikan

pemahaman tentang agama yang tak kelewat muskil, tetapi justru menjelma menjadi penghayatan yang personal.

Islam yang beradaptasi dengan kebudayaan Jawa itu dirintis Sunan Bonang lalu dilanjutkan oleh Sunan Kalijaga. Islam yang berkembang di Indonesia kebanyakan beraliran sufi atau tasawuf karena itu memang lebih mengena dengan kultur masyarakat setempat, terutama di Jawa. Dalam bentuk seni musik, adaptasi Islam dalam Jawa itu juga terekspresikan lewat *santiswaran* (lagu puji-pujian), yang merupakan paduan antara hadrah dan karawitan Jawa sehingga menghasilkan musik yang indah.

Sewelasan (Manaqib) adalah Budaya yang sejak lama telah berlangsung dan berjalan hingga sampai saat ini masih terus dilakukan. Di suatu desa tidak hanya terdapat satu jam'iyah *sewelasan* (Manaqiban) saja tetapi banyak sekali karena setiap RT terdapat satu bahkan ada yang tidak hanya terdapat satu saja teapi ada juga yang terdapat dua jam'iyah *sewelasan* (Manaqiban) dan yang kesemua itu pelaksanaannya dilaksanakan serentak pada tanggal sebelas setiap bulan Qomariyah dan anehnya jam'iyah ini tidak pernah libur meskipun tanggal 11 bulan Syawwal yang artinya masih berdekatan dengan hari raya Idul Fitri dan tanggal 11 bulan dzul hijjah (besar) yang masih termasuk pada kategori hari tasyrik (11,12 dan 13 bulan dzul hijjah) dan masih berdekatan dengan Hari raya Idul Adlha.

Waktu pelaksanaann acara sewelasan (manaqiban) pun selalu dilaksanakan setelah selesai melaksanakan sholat isya' atau sekitar pukul 21.00 WIB dan biasanya berlangsung sampai denga pukul 22.00 WIB, setelah acara sewelasan (manaqiban) tersebut selesai tidak kesemua annggotanya yang langsung pulang menuju rumah masing – masing, ada yang bercengkrama dengan teman satu jam'iyahnya dan ada pula yang langsung pulang menuju rumahnya masing-masing.

Majlis Sewelasan ini menurut Suwito NS (2011) yang selalu diikuti oleh hampir seribu jemaah. Majlis ini berisi rangkaian acara pembacaan kitab Nur al Burhan fî Manaqib al-Syaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani, yaitu saduran dari kitab al-Lujjayn al-Dani yang berisi kisah perjalanan Syaikh 'Abd al-Qadir Jilani (w .1166) (Mujib, 2009: 20-49).

Sewelasan merupakan sistem ta'lim yang digunakan kiai untuk trans-formasi nilai, pengetahuan, dan pengalaman, pada santri/jemaah. Nilai-nilai diperoleh dari sirah (biografi) Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani dan para awliya' lainnya. Demikian juga, materi pengetahuan dielaborasi dari sumber bacaan buku manaqib. Sementara itu, pengalaman kiai dalam menapaki suluk (per-jalanan) menuju Allah seringkali dipaparkan dalam sewelasan. Di samping itu, sewelasan digunakan sebagai media latih dzikrullah secara bersama-sama. Media simbol, cerita tentang kisah perjalanan seorang Sufi, dialog, dan Tanya jawab digunakan untuk menyampaikan materi dalam sewelasan.

Makna Tradisi Sewelasan

Tradisi Sewelasan Sebagai Tradisi Ritual Keagamaan merupakan tradisi keagamaan yang keberadaannya terbentuk secara turun temurun. Bentuk peringatan tradisi ini merupakan suatu wujud penghormatan terhadap seorang tokoh sufi yang berjasa dalam penyebaran agama Islam. Kegiatan yang berlangsung setiap satu tahun sekali ini memberikan pengaruh positif terhadap para santri secara khusus dan masyarakat di sekitar pesantren secara umum.

Tradisi sewelasan atau lebih jelasnya peringatan haul Syeikh Abdul Qodir Jaelani ini memberikan makna yang Islamis terhadap pelakunya. Dalam prakteknya, kegiatan ini melakukan berbagai amalan yang berorientasi pada ritual peribadatan guna meningkatkan keimanan dan ketakwaan terhadap Allah SWT. Selain itu, peringatan haulyang pada dasarnya arti haulmerupakan suatu peringatan atas wafatnya seorang tokoh agama Islam, hal ini memberikan suatu makna terhadap pelaku tradisi sewelasanyang mana setiap manusia pada akhirnya akan kembali kepada yang maha kuasa dan mempertanggungjawabkan segala

perbuatannya selama di dunia. Secara tidak langsung, kegiatan ini akan mengingatkan akan adanya tahap kematian pada manusia. Dengan mengingat terhadap adanya kematian, setidaknyamanusia akan senantiasa berhati-hati dalam melakukan segala sesuatu, serta selalu berbuat kabajikan dan senantiasa beribadah kepada Allah SWT.

Di dalam kegiatan sewelasan, terdapat beberapa amalan keagamaan yang pada hakikatnya bernilai ibadah yang berguna untuk peningkatan keimanan terhadap sang pencipta. Di antaranya yaitu pembacaan manaqib serta doa-doa yang ditujukan kepada sang pencipta Allah SWT, menganjurkan pada hambaNya untuk senantiasa beribadah dan berdoa agar ditunjukkan jalan kebenaran, seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 186:

Artinya: Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.(Q.S. Al-Baqarah, 186).

Tradisi sewelasan juga mengandung unsur sedekah. Bagi para santri kalongan yang ikut dalam kegiatan ini masing-masing membawa berkat (sajian) dari rumahnya. Berkat itu berupa nasi dan lauk ayam kampung.

Membawa makanan tersebut bertujuan untuk mendapat berkah atas amal yang telah dilakukan. Selain itu, kita juga diharamkan untuk bersifat bakhil antar sesama, karena bakhil dapat mempersempit rezeki, seperti yang disebutkan dalam hadits:

Dari Asma' binti Abu Bakar RA, dia berkata, "Saya telah berkata, 'Wahai Rasulullah SAW, saya tidak memiliki sesuatu apapun kecuali apa yang telah Zubair berikan pada rumah tangganya, apakah aku memberikan sebagiannya? " Beliau bersabda, "Maka infakkanlah, dan janganlah kamu bakhil, sehingga Allah akan mempersempit rezeki-Nya kepadamu. "(shahih, Muttafaq Alaih)".

Acara Sewelasan di Pondok Pesantren Nurun Najih Mangkang Semarang.
Sumber: http://nurunnajihmangkang.blogspot.co.id/

Dari pernyataan hadits diatas sudah jelas, bahwa kita dianjurkan untuk beramal dan menginfakkan sebagian harta kita walaupun hanya sedikit, selain itu dengan kita beramal maka Allah akan memberikan imbalan kepada kita berupa rezeki yang setimpal.

Dalam agama Islam, sedekah merupakan ibadah yang sangat dianjurkan, dimana kita bisa saling membantu orang-orang di sekitar kita yang membutuhkan. Selain itu dalam hadits juga telah disebutkan bahwa pahala sedekah atau amal jariah merupakan salah satu dari ibadah yang pahalanya akan tetap mengalir walaupun orang yang mengerjakannya sudah meninggal dunia. Nabi SAW bersabda: "Apabila manusia mati, maka terputuslah amalnya, kecuali tiga perkara, yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat dan anak sholeh yang mau mendoakan kedua orang tuannya."

Tradisi Sewelasan Sebagai Perekat Masyarakat

Indonesia merupakan Negara kesatuaan yang terdiri lebih dari tujuh belas ribu pulau, lebih dari lima belas ribu suku yang mempunyai keragaman budaya, dan terdiri dari enam agama resmi dan beragam kepercayaan. Keragaman ini menjadikan Indonesia sebagai Negara yang besar dan keragaman

budaya tersebut menjadi tanda jati diri bangsa. Kedatangan Islam di nusantara dan penyebarannya kepada golongan bangsawan dan rakyat umumnya dilakukan secara damai. Jika terdapat peperangan antar kerajaan, hal itu bukan karena persoalan agama namun karena dorongan politis untuk menguasai kerajaan-kerajaan di sekitarnya.

Sewaktu Islam masuk ke tanah Jawa, masyarakat telah memiliki kebudayaan yang mengandung nilai dari agama sebelumnya seperti agama animisme, dinamisme, hindu, dan budha. Maka dengan masuknya islam ke indonesia kususnya tanah Jawa terjadi perpaduan unsur-unsur pra hindu, budha, dan islam.

Menurut Uka Tjandrasasmita, saluran-saluran Islamisasi yang berkembang ada enam, yaitu saluran perdagangan, saluran perkawinan, saluran tasawuf, saluran pendidikan, saluran kesenian, saluran politik. Pengajaran-pengajaran tasawuf atau para sufi, mengajarkan teosofi yang bercampur dengan ajaran yang sudah dikenal luas oleh masyarakat Indonesia. Dengan tasawuf, "bentuk" Islam yang diajarkan kepada penduduk pribumi mempunyai persamaan dengan alam pikiran mereka yang sebelumnya menganut agama Hindu, sehingga agama baru itu mudah dimengerti dan diterima.

Dalam hal ini sudah terbukti dalam catatan sejarah bahwasannya masyarakat telah mengalami proses penerapan keyakinan. Keyakinan tersebut berakulturasi dengan kebudayaan yang kemudian menjadi pegangan hidup bagi masyarakat. Sama halnya dengan tradisi sewelasan. Tradisi ini telah berefolusi menjadi keyakinan yang berakulturasi dengan kebudayaan yang kemudian dipegang oleh para santri.

Akulturasi budaya diartikan sebagai suatu proses perubahan sebuah kebudayaan karena kontak langsung dalam jangka waktu yang cukup lama dan terus menerus dengan kebudayaan lain atau kebudayaan asing yang berbeda. Kebudayaan tadi dihadapkan dengan unsur-unsur lain yang lambat laun diterimanya sebagai kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan kebudayaan aslinya.

Perlu dipahami bahwa agama merupakan sistem keyakinan yang dianut dan diwujudkan oleh penganutnya dalam tindakan-tindakan keagamaan di masyarakat dalam upaya memberi respon dari apa yang dirasakan dan diyakini sebagai sesuatu yang sakral. Tradisi sewelasan merupakan salah satu tindakan keagamaan yang diyakini oleh masyarakat dan keberadaannya dianggap sakral. Agama mengandung ajaran dari nilai-nilai sosial pada penganutnya sehingga ajaran agama tersebut merupakan suatu elemen yang membentuk sistem nilai budaya. Sama halnya dengan tradisi sewelasan yang secara tidak langsung membentuk nilai budaya santri dan masyarakat disekitarnya.

Agama juga di pahami sebagai sistem yang mengatur hubungan antar manusia dan tuhan, manusia dengan manusia lainnya, dan manusia dengan lingkungannya, yaitu dalam bentuk pranata-pranata agama. Adapun budaya dimaknai sebagai pola bagi kelakuan yang terdiri atas serangkaiaan aturan-aturan, resep, rencana, dan petunjuk yang di gunakan manusia untuk mengatur tingkah lakunya. Jadi kebudayaan bukanlah sesuatu yang hadir secara alamiyah, melainkan ia disusun oleh manusia itu sendiri. Manusia yang menciptakan ide, tingkah laku, dan pranata sosial itu sendiri.

Tradisi sewelasan diciptakan oleh beberapa guru terdahulu. Dari adanya tradisi ini kemudian membentuk tingkah laku santri dalam mengatur hubungannya dengan Allah dan manusia lain disekitarnya. Unsur budaya yang terdapat dalam tradisi ini dapat dilihat dari simbol-simbol sajian yang terdapat dalam tradisi sewelasan. Dalam tradisi ini diharuskan membuat sajian berupa nasi dan lauk berupa ayam kampung yang dimasak utuh (tidak dipisahkan antara kepala, sayap, badan dan kaki). Tidak ada ketentuan dalam Islam mengenai jenis sajian yang diperuntukkan dalam upacara haul. Akibat dari tradisi yang ada secara turun temurun menjadikan hal tersebut menjadi keharusan dalam tercapainya kesempurnaan dalam prosesi tradisi sewelasan.

Tradisi Sewelasan Sebagai Media Sosialisasi

Manusia tidak dapat hidup dalam lingkungan ini secara sendiri, antara satu dengan yang lain pasti memiliki hubungan timbal balik yang tidak dapat dipisahkan. Manusia sebagai makhluk sosial tidak akan hidup tanpa adanya bantuan orang lain, dan kita sering tidak sadar bahwa hidup kita didapat dari pemberian orang lain. Selain itu, manusia juga tidak dapat dipisahkan dengan lingkungannya. Oleh sebab itu manusia dikatakan sebagai satu kesatuan yang terpadu atau yang biasa dikatakan sebagai sosial kemasyarakatan.

Tradisi sewelasan ini juga mengandung nilai-nilai sosial. Pengertian dari sosial sendiri adalah segala sesuatu mengenai masyarakat, dan peduli terhadap kepentingan umum. Secara tidak langsung tradisi sewelasan ini dapat menumbuhkan rasa persaudaraan bersama di lingkungan masyarakat. Bukti konkritnya adalah dengan berkumpulnya para santri dan masyarakat guna melakukan prosesi tradisi sewelasan tersebut. Ketika mereka berkumpul dalam satu tempat, tidak menutup kemungkinan bagi mereka untuk melakukan kontak antara satu dengan yang lain. Para santri berkumpul menjadi satu dari berbagai daerah dan berbagai lapisan masyrakat, guna mengikuti prosesi kegiatan tradisi sewelasan ini. Dengan berkumpulnya mereka tersebut maka hubungan sosial antara mereka dapat terjalin.

Dalam kenyataan lain, tardisi sewelasan ini juga mengandung nilai sosial yaitu gotong royong. Ketika acara belum dimulai, pagi hingga sore hari para santri bergotong royong memasak untuk digunakan sebagai hidangan ketika acara dilaksanakan. Bagi santri kalongan ada yang membawa masakan dari rumahnya dan bagi santri menetap juga menyiapkan masakan bersama-sama di dalam pesantren. Tak heran jika kegiatan gotong royong itu dilakukan, karena hidangan yang dimasak sangatlah banyak.

Hidangan yang dimasak yaitu nasi dengan lauk ayam kampung. Bagi santri laki-laki bertugas dalam pemotongan dan pembersihan bulu-bulu ayam sedangkan bagi santri perempuan bertugas memasak nasi dan memasak ayam yang sudah dipotong dan dibersihkan tersebut. Terdapat ratusan ekor ayam kampung yang dimasak dalam acara ini sehingga membutuhkan kerja sama yang tinggi guna menyelesaikannya sebelum acara sewelasan dimulai.

Makna sosial lain yang terkandung dalam tradisi sewelasan ini yaitu nilai saling mengasihi dengan kegiatan beramal. Bagi santri kalongan, untuk hidangan berupa nasi dan lauk ayam kampung tersebut mereka bawa sendiri dari rumahnya, itu sama halnya dengan beramal untuk para santri lain yang kondisi ekonominya kurang terpenuhi. Jadi tradisi sewelasansecara tidak langsung mengajarkan pada para santri terhadap kepedulian antar sesama.

Transformasi Ide Kiai Terhadap Para Santri

Tradisi sewelasan muncul di pesantren berdasarkan atas transformasi yang diberikan oleh gurunya ketika beliau menimba ilmu di suatu pesantren, kemudian diterapkan kepada para santrinya sekarang. Dengan adanya penurunan ide kiai terhadap santri tersebut menjadikan tradisi sewelasan dapat bertahan dan lestari keberadaannya hingga sekarang. Dalam bukunya Islam Pesisir, Prof. Dr. Nur

Syam mengatakan tentang pelestarian suatu tradisi sebagai berikut:

Setiap tradisi dilestarikan melalui proses pelembagaan yang dilakukan oleh kaum elitnya. Dalam pelembagaan tradisi tersebut, sesungguhnya dimaksudkan agar tradisi yang memiliki rangkaian panjang dengan tradisi sebelumnya tidak hilang begitu saja, akan tetapi menjadi bagian tak terpisahkan dari generasi ke generasi berikutnya. Inilah yang disebut sebagai pewarisan nilai, kebiasaan, moral, dan ajaran-ajaran suci yang diabsahkan melalui proses transformasi, sosialisasi, dan enkulturasi.

Dari definisi di atas dapat diartikan bahwa suatu tradisi akan dapat tetap eksis jika terdapat pihak yang dinilai dapat berpengaruh kepada masyarakat yang mampu memberikan kesadaran terhadap mereka agar tradisi tersebut tetap dilakukan dan dapat lestari dari generasi ke generasi. Terdapat beberapa media sebagai alat transformasi suatu tradisi dari kiai terhadap para santri. Di antaranya yaitu melalui forum pengajian ketika di pesantren. Dalam pengajian tersebut, seoarang guru/kiai dapat menjelaskan kepada santri tentang seberapa penting tradisi tersebut harus dilakukan serta berbagai manfaat yang ditimbulkan dari melakukan tradisi itu. Melalui penjelasan dalam pengajian tersebut kemudian menimbulkan penguatan-penguatan (*reinforcement*) terhadap adanya suatu tradisi. Melalui proses penguatan yang dilakukan secara berkali-kali kemudian menjadikan hal tersebut sebagai tindakan yang disadari akan arti penting serta maknanya bagi kehidupan. Selain itu, pemberian pengalaman kepada para santri (enkulturasi) juga dapat berpengaruh terhadap eksisnya suatu tradisi. Ketika para santri terlibat dalam prosesi tradisi sewelasan, maka secara langsung atau tidak langsung akan memberikan pengalaman terhadap para santri tentang anggapan pentingnya pelaksanaan sewelasan.

Ketika para santri sudah mengerti akan makna tradisi sewelasan serta telah mempraktekkannya, maka hal itu akan menimbulkan pada sesuatu yang telah ia pegang dan ia jalani selama ini menjadi tradisi yang diwajibkan. Berpegang pada tradisi, dalam bahasa Jawa nguri-uri tradisi, pada suatu masyarakat menjadi tanda kuatnya ikatan pada hal-hal yang selama ini mereka jalankan. Dapat kita sadari bahwa kebudayaan merupakan sesuatu yang tidak mudah berubah. Jika setiap pedoman bagi kehidupan tersebut berubah, maka kehidupan manusia akan menjadi kacau. Mekanisme yang menahan perubahan-perubahan kebudayaan tersebut adalah nilai-nilai budaya itu sendiri. Sebab, nilai-nilai budaya tersebut berisikan keyakinan-keyakinan yang menjadi pedoman bagi kehidupan masyarakat. Dan, bertahan atau tidaknya suatu nilai budaya disebabkan oleh kuat dan mendalamnya keyakinan-keyakinan keagamaan yang mengejawantah dalam bentuk kebudayaan, karena pada saat nilai-nilai budaya suatu kebudayaan itu berintikan atau berasaskan keyakinan agama, ia bersifat sakral dan suci.

Dalam hal kebudayan, sebenarnya selalu ada kemungkinan bahwa kebudayaan atau ideologi yang lebih tinggi akan mempengaruhi kebudayaan atau ideologi yang kurang kuat dan ideologi yang kuat akan merubah ideologi yang kurang kuat. Namun hal ini bergantung pada situasi saat itu. Sama halnya dengan budaya tradisi sewelasan. Karena kuatnya ideologi yang ditransformasikan oleh kiai terhadap santri tentang makna tradisi sewelasan ini, kemudian menjadikan mereka merasa bahwa peringatan sewelasan ini perlu untuk dilaksanakan dan dilestarikan agar budaya ini tidak hilang atau berubah.

Islam menggalakkan para pemeluknya agar selalu mengadakan barang yang belum ada, merintis jalan yang belum ditempuh, membuat inisiatif dalam hal keduniaan yang memberi manfaat kepada masyarakat. Meskipun kita mengerti dan pernah melakukan suatu tradisi dalam kebudayaan, namun tidak menutup kemungkinan untuk kita seleksi apakah tradisi tersebut berkontribusi positif atau tidak. Seperti yang disebutkan oleh Endang Saifuddin dalam bukunya "Agama dan Kebudayaan" tentang sikap yang seharusnya dimiliki para muslim terhadap kebudayaan:

Pertama, umat Islam memelihara unsur-unsur, nilai-nilai dan norma-norma kebudayaan yang sudah ada yang positif; *Kedua*, umat Islam menghilangkan unsur-unsur, nilai-nilai dan norma-norma kebudayaan yang sudah ada yang negatif; *Ketiga*, umat Islam menumbuhkan unsur-unsur, nilai-nilai dan norma-norma kebudayaan yang belum ada yang positif; *Keempat*, umat Islam harus bersikap receptive, selective, digestive, assimilative dan transmissive terhadap kebudayaan umumnya; *Kelima*, umat Islam harus menyelenggarakan pengudusan atau penyucian kebudayaan, agar kebudayaan tersebut sesuai,sejalan, atau tidak bertentangan dengan nilai-nilai dan norma-norma Islam sendiri; tegasnya: umat Islam harus menyelenggarakan Islamisasi kebudayaan.

Dengan memahami secara benar, dari segi ilmiah dan dari segi akidah-dieniyah, tentang agama Islam dalam kaitannya dengan kebudayaan (dan peradaban), berarti kita memelihara kesejatian dan orisinalitas agama Islam sebagai agama wahyu, dan menempatkan secara proposional kedudukan agama dan kebudayaan pada posisinya sendiri-sendiri, mendudukkan nisbah, relasi dan relevansi antara agama dan kebudayaan menurut garis akidah Islam.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Ardus M Sawega , Seni Budaya Islam, Transformasi Tradisi dan Indahnya Beragama, Koran KOMPAS, Senin, 5 Oktober 2009

Suwito NS, TRADISI SEWELASAN SEBAGAI SISTEM TA'LIM DI PESANTREN, STAIN Purwokerto

Mas'ud, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.

Mujib, Ahmad. 2009. "*Tuhan, Alam, dan Manusia: Telaah atas Ajaran T asawwuf Syaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani*". Disertasi. Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah.

Nizami, Khalid Ahmad. 2003. "*Tarekat al-Qadiriyyah*" dalam Seyyed Hossein Nasr, Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manisfestasi. Terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Penerbit Mizan.

Wahid, Abdurrahman. 1999. "*Pondok Pesantren Masa Depan*" dalam Pesantren Masa Depan Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren, dalam Marzuki Wakhid dkk (Ed.). Bandung: Pustaka Hidayah.

Achmad Sunarto, *Bekal Juru Dakwah*, (Surabaya: Al-Hidayah, 1998)

Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008)

Uka Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia III*, (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1984)

Kuntowijoyo dkk, *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, (Surakarta: Penerbit Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003)

Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994)

Endang Saifuddin, *Agama dan Kebudayaan*, (Bandung: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1979)

Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 22.

Singir

Singir merupakan bentuk puisi Jawa baru yang berkembang di kalangan masyarakat santri, terutama di daerah pesisiran. Dilihat dari namanya, *singir* merupakan derivasi dari kata Arab, yaitu *syi'r*, yang berarti puisi. Meskipun demikian, akar etimologis kata *singir* yang berasal dari bahasa Arab tersebut tidak berarti sumber kesastraannya *singir* berasal dari Arab, tetapi dimungkinkan berasal dari puisi Melayu yang dikenal sebagai syair. Kemunculan *singir* tersebut dalam panggung sejarah kebudayaan Jawa telah memberi warna tersendiri bagi perkembangan kesusastraan Jawa yang sebelumnya telah telah mengenal *kakawin*, *geguritan*, *parikan*, dan tembang *macapat*.

Dalam konteks sejarah perkembangan puisi Jawa, pertumbuhan dan perkembangan *singir* termasuk baru jika dibandingkan dengan puisi Jawa lainnya, seperti *kakawin* dan *macapat*. Jika *kakawin* tumbuh dan berkembang pada periode pra-Islam, sementara *macapat* diperkirakan tumbuh dan berkembang sejak abad ke-16, maka, berdasarkan bukti-bukti tekstual, *singir* tumbuh berkembang di Jawa pada abad ke-19. Adapun terkait dengan sumber kesastraaannya, jika *kakawin* berakar dari tradisi puisi India, sementara *macapat* merupakan puisi asli Jawa, maka *singir*, sesuai dengan namanya, tampak memperlihatkan pertautannya dengan *syi'r* Arab di satu pihak dan syair Melayu di pihak lain.

Pertautan *singir* dengan *syi'r* Arab tampaknya didukung oleh kenyataan bahwa pertumbuhan dan perkembangan *singir* di kalangan masyarakat santri dan pesisiran berbanding lurus dengan pengajaran ilmu prosodi Arab yang dikenal dengan ilmu arudh di pesantren-pesantren di Nusantara. Selain itu, kitab-kitab yang diajarkan di pesantren pun sebagian di antaranya berbentuk puisi atau nazam. Dengan demikian, komunitas pesantren sudah lama mengenal ilmu prosodi puisi Arab dan karya-karya puisi Arab atau *syi'r*.

Tidak berbeda dengan puisi Arab dan ilmu prosodinya yang sudah lama dikenal oleh masyarakat santri Jawa, kesusastraan Melayu, baik dalam genre puisi maupun prosa, juga sudah lama masuk ke Jawa, terutama di daerah pesisiran. Beberapa karya sastra Melayu digubah dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, yang tersebar tidak hanya di kawasan pesisiran, tetapi juga di lingkungan kraton Jawa. Dengan demikian, masyarakat santri Jawa sudah lama mengenal syair Melayu.

Pengenalan masyarakat santri Jawa terhadap *syi'r* Arab dan syair Melayu tersebut di atas diperkuat oleh kenyataan bahwa pola *singir* Jawa sebagian memang mengikuti pola *syi'r* Arab dan sebagian yang lain mengikuti pola syair Melayu. Dalam hal ini, sebagian *singir* Jawa mengikuti pola syair Melayu dilihat dari segi sistem pembaitan dan rimanya, yakni tiap bait terdiri atas empat larik, tiap larik umunya terdiri atas 12 suku kata, dan dengan pola rima a-a-a-a; dan sebagian lagi mengikuti pola *syi'r* Arab, yakni tiap bait terdiri atas dua paruh bait (*syatr*) dengan pola rima a-a-b-b, yang dikenal sebagai rima *muzdawij* yang umumnya digunakan sebagai rima nazam Arab.

Perubahan dan perkembangan singir dari yang semula mengikuti pola syair Melayu ke pola puisi Arab tampaknya, seperti yang terlihat pada bentuk singir pada abad akhir ke-19, tampaknya tidak dapat dilepaskan dari perkembangan pesantren sebagai institusi pendidikan Islam. Sebagaimana diketahui,

pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang berakar pada kebudayaan lokal Nusantara, tetapi berorientasi internasional. Dari yang semula tampak sebagai padepokan atau *peguron*, dalam perkembangannya, seperti yang tampak pada abad ke-18 dan ke-19, pesantren akhirnya mencapai kemapananannnya sebagai pusat transmisi tekstual ilmu pengetahuan Islam, termasuk ilmu-ilmu alat sebagai bantunya. Dalam hal ini, yang diajarkan di pesantren adalah ilmu-ilmu ushuluddin, syariat, dan ilmu-ilmu alat, seperti nahwu, sharaf, dan balaghah.

Terlepas dari perbedan dua pola *singir* Jawa di atas, keberadaan *singir* bagi masyarakat santri Jawa memiliki fungsi sosial sebagaimana umumnya fungsi sosial karya sastra, yakni menghibur dan mendidik. Fungsi menghibur terletak pada pola *singir* yang terikat oleh jumlah kata atau suku kata dan pola rimanya yang kemudian dilagukan dalam prosen pembacaan secara bersama-sama oleh kalangan santri. Pembacaan *singir* tersebut dikenal sebagai *singiran*, dan biasanya dibaca sebelum memulai pengajian, dan untuk *singir* tertentu yang berisi puji-pujian bahkan dibaca sebelum shalat berjamaah di masjid atau di musalla sambil menunggu kedatangan imam shalat. Sementara itu, untuk fungsi mendidik dalam *singir* terletak pada gagasan atau isi yang terkandung dalam *singir,* seperti cerita atau sejarah tentang Nabi Muhammad, nasihat kepada para pelajar, dan lain sebagainya. Fungsi didaktis *singir* semakin dominan jika isi yang terkandung dalam *singir* adalah pengetahuan ilmiah keagamaan, seperti *singir* tentang tajwid, sebagai materi pelajaran di pesantern atau madrasah diniyyah. Dalam konteks ini, *singir* seperti itu serupa dengan nazam Arab yang berisi pengetahuan ilmiah, seperti nazam *Imrithi, Alfiyah*, dan lain sebagainya, yang menjadi materi pelajaran tata bahasa Arab di Pesantren. Telah menjadi tradisi pengajaran di pesantren, kitab-kitab yang ditulis dalam bentuk nazam, terutama yang masuk dalam kategori ilmu-ilmu alat, cenderung dihafalkan, bahkan untuk pesantren tertentu wajib dihafalkan dengan sistem setoran di hadapan guru atau kyai pesantren. Dengan demikian, pembacaan kitab nazam dengan cara hafalan merupakan tradisi pesantren yang tetap bertahan sampai sekarang.

Hal yang menarik, di tengah kehidupan yang semakin modern, tradisi pembacaan *singir* di sebagian masyarakat santri Jawa tetap bertahan, baik di masjid, musalla, pesantren, maupun di majlis taklim untuk masyarakat luas. OJumlah bait singir yang tidak terlalu panjang dan tekanan pada pada aspek bunyi seperti yang terlihat pada pola rima, baik pola a-a-a-a maupun a-b-a-b, membuat singir mudah dihafal dan enak dilagukan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika *singir* digemari oleh masyarakat santri Jawa. Fungsi sosial *singir* yang menghibur dan sekaligus mendidik tampaknya menjadi faktor yang membuat tradisi pembacaan *singir* tetap bertahan sampai sekarang.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan

Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat*, 1988, hlm. 141; Muzakka, *Singir sebagai Karya Sastra Jawa*, 2002, hlm. 39-40.

Sinoman

Definisi Sinoman

Sebelum membicarakan sinoman lebih lanjut, maka ada baiknya mengetahui arti atau definisi dari sinoman. Ada beberapa versi dari pendefinisian arti kata 'sinoman' itu sendiri sebagai bentuk keanekaragaman opini masyarakat Jawa. Namun pada akhirnya kesemuanya itu akan membentuk, mengerucut pada satu kesimpulan yang sama, satu pengertian atau esensi yang sama. *Pertama*, bila dirujuk langsung pada pembentuk kata itu sendiri sebagai kata dasar, 'nom' yang dalam bahasa Jawa berarti muda, maka kata sinoman bisa diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan para pemuda. *Kedua*, bila menilik atau mengambil versi dari salah satu tembang macapat 'sinom', dalam serat Purwakara diartikan sebagai *seskaring rambut* yang berarti anak rambut. Selain itu, sinom juga diartikan 'daun muda' sehingga kadang-kadang diberi isyarat dengan lukisan daun muda.

Ketiga, bila dilihat dari bentuk kata kerjanya yaitu '*nyinom*', maka kurang lebih artinya adalah sebuah perkumpulan atau organisasi yang terdiri para pemuda untuk membantu orang lain dalam mempunyai hajat. Pendapat lain ada yang menyatakan bahwa 'sinom' ada kaitannya dengan upacara-upacara bagi anak-anak muda zaman dahulu. Dari pendapat-pendapat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sebagai pendefinisian 'sinoman' itu sendiri yaitu sebuah kegiatan yang dilakukan para pemuda dalam sebuah desa untuk membantu tetangganya yang sedang mengadakan hajatan atau syukuran, baik syukuran pernikahan, sunatan, ataupun kematian.

Sinoman memiliki pengertian *sing para nom-noman* atau para pemuda yang memiliki tujuan kebersamaan dan kegotong-royongan membantu sesama. Sedangkan dalam kamus Jawa atau "Bausastro Jawi", karangan WJS Poerwadarminta, kata "*Sinom*", artinya: pucuk daun, daun asam muda, bentuk rumah limas yang tinggi dan lancip, nama tambang mocopat, dan nama bentuk keris. Tetapi, jika kata Sinom mendapat tambahan akhiran "an", menjadi "Sinoman", maka maknanya menjadi: anak muda yang menjadi *peladen* di kampung saat acara hajatan, *peladen* pesta atau perhelatan, tolong menolong saat mendirikan rumah, kerukunan atau gotong-royong. Tetapi di balik semua makna itu, terkandung suatu potret budaya yang amat luhur dan terpuji. Sebab, kegiatan sinoman itu adalah bekerjasama, bergotong-royong yang dilakukan secara sukarela untuk kepentingan orang lain dan bersifat komunal.

Sesuai dengan asal-muasal kata "Sinoman" adalah kumpulan anak muda yang suka bergotongroyong, maka di sini kegiatan amal dan sosial harus diutamakan. Artinya, kegiatan sinoman, harus bertujuan untuk membantu sesama dan demi kepentingan bersama. Kecuali itu, kegiatan sinoman harus mampu menghadapi tantangan zaman yang serba komersial dan bernuansa bisnis.

Berdasar catatan sejarah yang ada, sinoman pada awalnya memang sekedar wadah untuk menampung keinginan sekumpulan anak muda. Mereka ini ingin memperoleh pengakuan sebagai insan yang dipercaya dalam bidang sosial. Karena kegiatan gotong-royong merupakan panggilan hati nurani, maka hal ini tidak sulit untuk diwujudkan. Walaupun demikian, perlu ada pendorong yang mampu menjadi pelopor sebagai penggerak. Jelas di sini, *sinoman* sebagai kegiatan anak muda, maka motor penggeraknya pun harus para

pemuda. Sudah menjadi hukum alam, bahwa kaum muda merupakan tulang punggung penggerak kegiatan dalam masyarakat. Tidak hanya di bidang sosial dan rumahtangga, tetapi lebih jauh lagi, yakni sebagai patriot pembela bangsa dan negara.

Sinoman mempunyai beberapa tujuan yang baik dalam hubungan antar sesama masyarakat. *Pertama*, Meringankan beban orang lain yang mempunyai hajatan. *Kedua*, Mewujudkan suatu bentuk gotong royong atau sebuah kebersamaan bagi warga masyarakat di daerah tersebut. *Ketiga*, Merperkokoh tali silaturahmi antar warga masyarakat. *Keempat*, Memperluas jaringan bersosialisasi antar warga masyarakat. *Kelima*, Menumbuhkan semangat kepemudaan bagi para sinoman itu sendiri. *Kelima*, Membudayakan tradisi tersebut bagi generasi muda agar kegiatan 'sinoman' tidak luntur seiring dengan perkembangan zaman yang semakin modern ini (Imam Sutardjo: 2008).

Sejarah dan Perkembangannya

Istilah sinoman muncul pertama kali abad 14 di daerah pesisir utara dengan pembatasan daerah dari Tuban sampai dengan Pasuruan. Kemudian tradisi ini mulai tumbuh di setiap kampung di Surabaya dengan memiliki kegiatan membantu warga yang tertimpa musibah seperti kematian ataupun warga yang memiliki hajatan dengan menjadi *peladen* atau pelayan dan sekaligus meminjamkan alat-alatnya seperti keranda jenazah, gelas, piring, kursi, meja, tenda dan sebagainya. Kegiatan lain Sinoman adalah penjagaan keamanan kampung atau pos ronda, acara keagamaan, peringatan hari kemerdekaan Indonesia, kursus-kursus peningkatan kapasitas warga kampung di Surabaya.

Wujud dari kegiatan sinoman ini adalah bentuk kegotongroyongan sosial. Tujuannya untuk membina dan meningkatkan kerukunan. Semboyannya adalah: "*Rukun Anggawe Santoso*" yang berarti rukun untuk menumbuhkan kesentosaan. Kita bisa kuat kalau kita rukun. Sebaliknya, bangsa yang jiwanya kuat dapat membangun kerukunan. Dalam bahasa Jawa atau Sansekerta, kuat karena rukun dan rukun karena kuat, disebut: "*Dharma Eva, Hato Hanti*". Kuat karena bersatu dan bersatu karena kuat. Jadi, motto "bersatu kita teguh, bercerai kita runtuh, adalah sebuah kenyataan. Dan semua aspek kerukanan,persatuan dan kegotong-royongan telah terwakili dengan adanya perkumpulan sinoman tersebut.

Pada tahun 1930-an di Surabaya kegiatan sinoman sudah tertata rapi. Mempunyai pengurus tetap dan banyak inventaris. Barang-barang milik sinoman itu diperoleh dari sumbangan dan bantuan warga secara sukarela, maupun dibeli dengan uang kas.Jadi dalam hal ini dapat dipahami bahwa sumber pendanaan organisasi ini adalah murni dari iuran sukarela para anggotanya.

Sinoman memiliki posisi sentral dalam kehidupan masyarakat kampung. Seorang kepala sinoman atau pemimpin sinoman merupakan jabatan yang lebih elite dan prestisius bila dibandingkan dengan kepala kampung dalam pandangan masyarakat Surabaya. Sehingga memperoleh jabatan sebagai kepala sinoman merupakan suatu kebanggaan tersindiri meskipun dalam menjalankan kewajiban tersebut tidak digaji dan bersifat sukarela. Seorang kepala sinoman dipilih secara umum, demokrasi, terbuka berdasarkan atas kemampuan kepemimpinan, berjiwa leadership serta dapat memahami persoalan-persoalan dalam masyarakat.

Sejalan dengan perkembangan tradisi sinoman dalam masyarakat kampung di Surabaya, sinoman mengalami pasang surut yang terasa lazim terjadi. Sebagai sebuah perkumpulan yang berisi para pemuda-pemudi, sinoman tidak terlepas dan terpangaruh sistem perpolitikan. Perkembangan sinoman di Surabaya dipengaruhi oleh situasi sosial, ekonomi dan politik. *Sinoman* mengalami kemajuan dan merasa dibutuhkan keberadaannya ketika masyarakat Indonesia (Jawa-Surabaya) mengalami krisis dan ini terjadi pada tahun 1930-an sampai tahun 1960-an. Sekitar tahun 1930-an, sewaktu gerakan toko-toko koperasi muncul di mana-mana, Sinoman pun ikut bergerak dalam kegiatan

koperasi konsumsi dan koperasin kredit. Di sini Sinoman menyediakan kebutuhan sehari-hari dan membantu pengusaha kecil dengan kredit dengan bunga rendah.

Sinoman pada zaman Belanda itu, muncul di kampung-kampung. Antar kampung yang berdekatan mendirikan "Raad Sinoman". Seperti Raad Sinoman kampung Plampitan, Peneleh, Pandean, jagalan, Undaan, Genteng, Bubutan, Maspati, Kawatan, Koblen, Tembok dan sebagainya. Tidak kurang dari 20 Raad Sinoman waktu itu di Kota Surabaya. Kata "Raad" berasal dari bahasa Belanda, yang artinya: dewan. Waktu itu, masyarakat Belanda di Kota Surabaya mendirikan "*Gemeente Raad*", yaitu "Dewan Kotapraja". *Gemeente Raad* itu menentukan pajak-pajak yang harus dibayar oleh rakyat di kampung-kampung yang disetorkan ke kantor Gemeente atau Pemerintah Kota (Pemkot) Surabaya. Agar rakyat Surabaya tidak diperlakukan sewenang-wenang, maka Raad Sinoman dibentuk untuk mengimbangi dan melawan *Gemeente Raad*.

Di zaman penjajahan Belanda ini pula, sinoman sempat menjadi "musuh" warga keturunan Cina, karena mereka senang berlindung di balik penguasa. Waktu itu warga pribumi mulai dirangsang dan bangkit untuk merdeka. Kebencian terhadap Belanda, juga menimbulkan antipati terhadap etnis Cina. Warga keturunan ini diasumsikan sebagai warga a-sosial, sosialisasi kerakyatannya lemah dan cenderung tidak mau tahu persoalan yang berkembang di luar diri dan etnisnya. Tidaklah mengherankan, kalau William H.Frederick, melontarkan kalimat "Cina singkek" untuk warga keturunan yang masa bodoh terhadap lingkungan sekitar itu. Konotasinya memang jelek, sehingga dalam hal tertentu sering dijadikan bahan ejekan.

Di zaman Jepang, Sinoman dipaksa untuk membantu peperangan. Sekalipun dipaksa menjadi "Tonarigumi", yaitu Rukun Tetangga, namun usaha membela rakyat menghadapi penindasan Jepang terus dikobarkan. Di balik itu ada hikmahnya, karena di zaman Jepan itulah, Sinoman atau "Tonarigumi" dapat mendirikan pos-pos pemadam kebakaran terhadap bom-bom yang jatuh dan menolong korbannya. Hal yang sama juga dialami saat pertempuran ١٠ November ١٩٤٥. Karena yang tampil selalu anak-anak muda yang berjuang dan bekerja dengan sukarela, disebutlah kelompok anak muda itu "poro nom-noman", lalu menjadi "Si Nom-an" atau kumpulan anak muda yang suka bergotong-royong untuk kepentingan bersama.

Warga Surabaya, ternyata mampu membuktikan ketahanan masyarakatnya membendung dan melakukan antisipasi terhadap gejala global itu. Sinoman mengalami kemajuan dengan adanya peremajaan dan periodesasi kepengurusan. Ini memperlihatkan, bahwa organisasi sinoman sudah menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat Surabaya.

Secara organisasi, sinoman dapat menanamkan sendi-sendi berorganisasi. Ini dapat dilihat dengan adanya kesadaran membayar iuran dan sumbangan sukarela pada saat tertentu. Dalam wujud nyata, sinoman yang di zaman pra-kemerdekaan sempat melibatkan diri dalam kegiatan politik, sekarang "sudah bersih" dari pengaruh itu dan murni menjadi paguyuban sosial.

Semangat sinoman Surabaya tumbuh subur di Jakarta akibat adanya urbanisasi besar-besaran kedaerah metropolitan tersebut. Sedang kultur masyarakat Surabaya tidak bisa begitu saja hilang ketika mereka telah jauh meninggalkan tempat lahirnya. Sehingga kemudian para perantau yang berasal dari Surabaya ternyata berhasil membentuk paguyuban Sinoman Suroboyo bernama "Sinoman Keluarga Besar Surabaya Jawa Timur". Hingga pada 1970-an, diciptakanlah lagu berjudul "Sinoman Suroboyo" Lagu dan syair ini adalah karya H.Nur Azhar yang diciptakannya pada bulan Maret 1979 di Jakarta. Inilah lirik dan syair lagu "Sinoman Suroboyo" tersebut:

Sinoman Suroboyo Rek – *paguyuban kanggu kepentingan amal ; kumpulanne sing nduweni timbang roso. Tinggalane wong tuwo Rek – ayo kudu diterusno. Sinoman Suroboyo Cak – gotongroyong sing dadi tujuan utomo. Mulane ojo' lali Cak – iku prilaku sing mulyo, iku*

kepribadian bongso.

Kaping pisan: tulung tinulung, kaping pindo: ndaweg sing rukun, kaping telu: tambah sedulur, kaping papat: ojo' sok mbeda'-beda'no. Kabeh mau margo Sinoman – ilingo sing kerepotan – kapan maneh urip ning ndonyo – sing sok ngadoh – mburine tibo nelongso. Pancen apik seneng bergaul – semboyane mangan ndak mangan nek kumpul.

Sinoman Sidomulyo Rek – sing nom-noman jo' sembrono. Sinoman Margorukun Cak – sing mbegedut musti getun. Sinoman Sidorame Ning – sing emanan isin dewe. Sinoman Sukolilo Wak – abot enteng lakonono.

Demikian lirik, irama yang syahdu dapat membangkitkan semanat persatuan, kesatuan dan guyub untuk bergotongroyong dalam nyanyian berbahasa Jawa dialeg Surabaya itu.

Pada tahun 1996 Sinoman Surabaya digunakan untuk sosialisasi politik kepentingan oleh Sunarto ketika ia ingin terpilih lagi menjadi Walikota Surabaya. Pendekatan Budaya yang dilakukan Sunarto sama dengan yang dilakukan pemerintah Jepang ketika negara itu menginginkan dukungan warga masyarakat Kota Surabaya untuk mendukung dan mensukseskan program mobilisasi masa di kota Surabaya pada tahun 1942-1945. Peran penting yang dimainkan Sinoman pada masyarakat kampong di antaranya pada kegiatan sunatan massal, perayaan hari keagamaan, kerja bakti kampung, syukuran hari jadi kampung, konser dan aktivitas social kampong lainnya. Sebaliknya Sinoman mengalami kemunduran aktivitasnya di saat situasi masyarakat kota Surabaya stabil secara social ekonomi. Hal ini terjadi pada tahun 1980-1996 disebabkan munculnya industrialisasi dan urbanisasi yang mengakibatkan munculnya budaya instan dan individual dengan menyerahkan semua urusan pada penyedia jasa yang sebelumnya peran itu dilaksanakan oleh para sinoman kampung.

Kegiatan Sinoman terus berkembang dan juga berubah. Pola tradisional yang hidup di kampung-kampung dalam Kota Surabaya, mulai dipengaruhi gaya hidup masyarakat kota Metropolitan. Kegiatan kemasyarakatan yang biasanya menjadi bagian dari kegiatan sinoman yang sepenuhnya bersifat sosial, ada yang sudah beralih menjadi "ajang" bisnis atau sekurang-kurang bernuansakan pamrih. Salah satu contoh yang sangat mencolok adalah kegiatan pemakaman. Kalau dulu, setiap orang terpanggil dan berebut untuk menggotong keranda jenazah atau "penduso", kini banyak yang berpangku-tangan, menyerahkan kegiatan itu kepada perusahaan yang mengurus penguburan.

Tidak hanya di Surabaya, tradisi sinoman juga terdapat di Jawa Tengah bagian selatan yaitu di Kabupaten Batang. Seperti yang dipaparkan pada asal mula sinoman kegiatan sinoman di kabupaten Batang pun hampir sama yaitu gotong royong manakala ada tetangga yang sedang mempunyai hajatan seperti pernikahan atau khitanan. Salah satu hal yang unik dari tradisi sinoman di kabupaten Batang adalah biasanya para sinoman memakai seragam. Dulu sinoman menggunakan atasan berupa kemeja/hem berwarna putih dan bawahan berupa celana/rok berwarna hitam. Hal ini digunakan agar para sinoman mudah dikenali oleh pemilik acara hajatan, panitia dan juga para tamu. Tetapi seiring dengan perkembangan zaman sekarang model atasan bawahan putih hitam digantikan dengan atasan batik dan bawahan hitam atau biasanya juga seragam disediakan dari yang mempunyai hajatan.

Hal unik lainnya adalah sinoman dilakukan secara sukarela. Tidak ada kewajiban bagi pemilik acara hajatan untuk membayar para sinoman meskipun terkadang ada yang berbaik hati memberikan kompensasi berupa uang atau rokok. Pekerjaan sinoman ini murni dilakukan untuk menolong tetangga kita yang tengah membutuhkan bantuan saja. Salah satu imbalan yang diberikan oleh para pemilik acara hajatan biasanya adalah para sinoman dibebaskan untuk mengambil makan dan minuman sepuasnya. Sebelum acara hajatan digelar biasanya si pemilik hajat mengumpulkan remaja-remaja yang akan dimintai tolong untuk sinoman atau menjadi juru laden saat acara hajatan digelar atau sering di sebut dengan rapat sinoman. Dan

jika acara hajatan sudah selesai sang pemilik hajatan juga mengumpulkan remaja-remaja sinoman lagi di rumahnya pada beberapa hari setelah hajatan digelar yaitu untuk mbubarne sinoman. Pada acara mbubarne sinoman tersebut orang yang punya hajat mengucapkan terima kasih kepada remaja-remaja atas segala tenaga dan waktu yang telah disumbangkan demi terselenggaranya acara hajatan tersebut sehingga acara hajatan dapat berjalan lancar dari awal hingga akhir.

Meskipun tradisi ini sudah mulai di tinggalkan pada masa modern seperti ini khususnya dikota-kota namun tidak jarang juga masih ada yang menggunakan tradisi ini dalam acara pernikahan atau hajatan lainnya. Dalam tradisi sinoman di kabupaten Batang ini walaupun tingkat partisipasi pemudanya tidak sebanyak pada tahun-tahun yang dulu tetapi dalam setiap acara pernikahan di kabupaten Batang selalu mengikutsertakan pemuda dalam partisipasinya sebagai sinoman dari mulai yang bertugas melayani tamu undangan hingga yang mengatur keamanan demi terselenggaranya acara hingga selesai. Hal ini dilakukan agar tradisi jawa yang sudah mulai tergerus oleh perkembangan zaman ini tetap lestari.

Memaknai Tradisi Sinoman

Dengan demikian dapat dikatakan sinoman bagi masyarakat Jawa adalah aktivitas memberikan sumbangan atau nitip barang dan menagihnya kembali ketika sedang membutuhkan. Aturan mengenai sinoman memang hampir tidak tertulis, tetapi tidak pernah terjadi pengingkaran dan selalu terpenuhi ketika si penyimpan membutuhkannya (Abdurrahman Kasdi, 2009). Tradisi seperti ini merupakan bagian dari upaya masyarakat dalam mengorganisasikan diri, menata kehidupan bersama dan menginternalisasikan budaya dalam kehidupan sehari-hari.

Menurut Abdurrahman Kasdi, sinoman yang biasa dipraktikkan oleh masyarakat Jawa mempunyai banyak bentuk. Di antaranya adalah *pertama*, sinoman menggarap sawah, karna mata pencaharian sebagian besar masyarakat Jawa adalah petani. *Kedua*, sinoman dana dan sambatan membangun rumah, karena membangun rumah biasanya membutuhkan banyak biaya, maka mereka menabung terlebih dulu dengan tradisi sinoman ini. Tetangga yang mendirikan rumah terlebih dahulu dibantu oleh tetangga lain dengan menyumbangkan apa-apa yang dibutuhkan oleh orang yang mendirikan rumah tersebut. *Ketiga*, sinoman pindah rumah, ketika sebuah keluarga akan memisihkan diri dari induk keluarganya, maka biasanya dalam tradisi di Jawa dirayakan dengan besar-besaran, dengan upacara selamatan, prosesi pindahan dengan diiringi tetangga sekitar dan mereka menjenguk orang yang baru pindahan tersebut. *Keempat*, sinoman mempunyai hajat mantenan dan sunatan.

Tradisi sinoman sudah melekat pada masyarakat Jawa, terutama setiap aktivitas dan kegiatan yang membutuhkan banyak orang. Menurut Kasdi, sinoman mempunyai makna yang sangat penting, yaitu: *pertama*, makna sosial. Tradisi sinoman dijadikan sebagai media mempertemukan antar anggota masyarakat. Ditinjau dari dimensi sosial, masyarakat Jawa meyakini bahwa sinoman mampu menjadi perekat sosial. Sinoman dapat mempertemukan masyarakat tanpa melihat status sosial dan mempertemukan mereka dalam satu kepentingan. Tidak ada perbedaan antara yang kaya dan yang miskin.

Kedua, semangat gotong royong. Hal ini dapat diamati dari praktik sinoman itu sendiri, dimana setiap anggota masyarakat saling membantu, tanpa melihat status seseorang. Dengan demikian, suatu pekerjaan dan kegiatan yang awalnya berat dan membutuhkan dana banyak, bisa menjadi ringan. Tidak ada suatu kegiatan yang tidak terlaksana hanya gara-gara tidak ada dana atau tenaga yang membantu. Tradisi sinoman ini sejalan dengan semangat bangsa Indonesia, yakni semangat gotong royong. Bila tradisi ini dihidupkan terus maka akan mengurangi tingkat kemiskinan dan bisa mengikis kesenjangan sosial.

Ketiga, makna ekonomi. Ketika BBM naik yang dibarengi dengan kenaikan harga,

kebutuhan masyarakat semakin naik juga. Keempat, makna spiritual. Masyarakat Jawa mempunyai pandangan bahwa melaksanakan sinoman dapat mendekatkan diri pada agama. Tradisi sinoman yang dilakukan oleh masyarakat Jawa merupakan bagian dari kearifan lokal yang menunjukkan khasanah budaya bangsa. Budaya seperti ini patut kita lestarikan bahkan dikembangkan karena selain mempunyai muatan lokal, tradisi sinoman juga mempunyai makna yang signifikan dalam kehidupan bermasyarakat (Abdurrahman Kasdi, 2009).

Berdasarkan uraian di atas, menunjukkan bahwa tradisi sinoman merupakan tradisi yang memupuk rasa kekeluargaan, kebersamaan, serta gotong royong di masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat kita masih menjaga tradisi tersebut, dan hal ini patut dilestarikan, karena tradisi daerah seperti tradisi sinoman merupakan akar dari kebudayaan nasional, yang merupakan buah mahakarya Indonesia (Bahrul Ulum, 2015).

Tradisi Sinoman dan Perekonomian Rakyat

Tidak hanya di Jawa, di luar Jawa juga ada tradisi Sinoman sepeti di desa Pasir Jaya Kecamatan Rambah Hilir Kabupaten Rokan Hulu Riau Sumatera yang masyarakatnya memiliki suatu tingkat saling tolong menolong dan toleransi yang tinggi di masyarakat. Mereka tidak hanya hidup bersama dalam suatu desa namun mereka juga saling membantu antara masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lainnya. Apalagi jika ada salah satu anggota masyarakat yang akan melaksanakan pesta pernikahan. Masyarakat akan serta-merta membantu dan meringankan biaya dalam bentu bahan makanan dalam persiapan prosesi pesta pernikahan yang nantinya akan membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Di masyarakat desa Pasir Jaya ini saya melihat ada suatu tradisi sinoman atau masyarakat sekitar sering menyebut nyinom yang artinya membantu. Arti nyinom itu sendiri berbeda-beda tergantung pemaknaan yang berkembang di masyarakat tesebut dimana dia mereka berada.

Tradisi ini muncul di masyarakat desa Pasir Jaya ini karena dibawa oleh masyarakat suku Jawa yang bertransmigrasi ke desa ini. Pada awalnya tradisi ini dilakukan oleh sekelompok kecil masyarakat suku jawa dan mulai berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Pengertian sinoman itu sendiri sebenarnya kalau diartikan ke dalam bahasa jawa adalah kelompok muda-mudi yang

bekerja sama dengan sukarela, juga disebut pramuladi untuk membantu penyelenggaraan dan pelaksanaan upacara pernikahan adat jawa.

Bentuk bantuan beragam jenisnya, namun ditunjukkan hanya berbentuk barang tanpa berbentuk uang, bentuk bantuannya yaitu seperti rokok, minyak goreng, daging ayam, daging sapi, mihun, telur dan bahan makanan lainnya yang diperlukan keluarga yang akan menggelar pernikahan. Pertukaran ini berbentuk bahan makanan yang nilai ekonomisnya sangat tinggi dan cukup membantu. Jumlah sinoman yang akan diberi pun bermacam-macam tergantung semampu seseorang ingin membantunya dan tergantung tingkat ekonomi seseorang. Bantuan yang diberi sekarang akan berbalik lagi dengan jumlah yang sama walaupun harga dahulu lebih murah ketimbang harga saat ini. Walaupun begitu namun masyarakat suku jawa tidak merasa rugi dan malah mereka sangat terbantu dengan adanya tukar menukar ini dan masyarakat juga menilai bahwa tradisi sinoman sebagai suatu tabungan dimasa yang akan datang dan akan digunakan ketika akan menggelar pernikahan.

Setiap pernikahan yang dilangsungkan di desa ini, masyarakat secara bersama-sama bergotong royong dan bekerja sama untuk kepentingan individu atau dari kita untuk dia. Karena itu tolong menolong dalam pelaksanaan pernikahan selalu ada dan yang punya hajat (gawe) selalu meminta tolong dengan sopan santun yang tetap, seperti dikatakan Koentjaraningrat, karena yang punya hajatan pernikahan itu meminta kesediaan orang lain untuk membantunya, meskipun dalam kesempatan lain pertolongan itu akan di balas secara setimpal (Kolff. 1936). Asas Recipocity atau Timbal Balik, dengan menggunakan asas ini kita akan melihat perbedaan antara gotong royong, artinya siapa yang pernah menolong tentu akan menerima pertolongan balik dari pihak yang menolongnya.

Sama halnya dengan pelaksanaan pernikahan kita menolong orang yang mempunyai hajatan tentu kita akan di tolong kembali. Biasanya di kategorikan ke dalam jenis pertukaran (*exchange*).Pertukaran semacam ini tidak hanya mempunyai fungsi ekonomi, dalam arti memenuhi kebutuhan akan hidup, tetapi juga mempunyai fungsi hukum, moral, keindahan, keagamaan dan sebagainya. Pastinya kegiatan pertukaran seperti inilah yang menggerakkan seluruh sistem sosial suatu masyarakat. Fungsi dan makna dari pertukaran dalam suatu masyarakat hanya dapat dipahami, kata Marcel Mauss dalam buku klasiknya Gift (1925), jika masyarakat tersebut di pandang sebagai satu keseluruhan yang kompleks, dimana setiap unsur dalam keseluruhan tersebut berkaitan satu sama lain secara fungsional (Amri Marzali, 2005: 150-151)

Masyarakat desa Pasir Jaya ini menganggap tradisi sinoman sebagai suatu tabungan buat masa depan ketika suatu saat masyarakat akan menggelar pesta pernikahan. Sedikit demi sedikit mereka kumpulkan untuk menaruh ke tetangga jika ada tetangga yang menggelar pernikahan. Biasanya ibu-ibu yang memikirkan jika suatu saat nanti mereka akan menikahkan anaknya, apalagi jika anak mereka banyak, pastinya sangat membutuhkan biaya yang besar untuk menggelar pesta pernikahan. Tradisi sinoman ini berfungsi untuk pemenuhan perlengkapan persiapan pesta pernikahan.

Dalam proses pertukaran ada suatu perjanjian yang tidak mungkin diingkari oleh masyarakat, apabila perjanjian itu diingkari makan masyarakat mendapat hukuman dari masyarakat berupa cemooh dan tidak di percaya lagi oleh masyarakat, sehingga mereka enggan untuk saling tukar menukar. Dan hal itu nyata terlihan dan dengan sendirinya masyarakat berasumsi seperti itu. Sinoman ini biasanya berupa bahan makanan pokok yang nilai ekonomisnya sangat tinggi seperti telur, gula, minyak, daging ayam, daging sapi, rokok serta bahan pokok lainnya. Jumlahnya biasanya tergantung kondisi masyarakat, kebanyakan masyarakat menaruh per 10 kg setiap tetangga sekitar akan menggelar pernikahan dan barang tersebut akan kembali lagi dengan jumlah yang sama kepada kita ketika kita akan menggelar pernikahan, walaupun harga dahulu jauh

berbeda dengan jaman sekarang namun tetap mereka tidak keberatan dengan hal itu.

Masyarakat di desa ini tidak memikirkan untung dan rugi, yang mereka fikirkan hanyalah sinoman itu untuk tabungan di masa depan ketika akan menggelar pernikahan anaknya. Dengan adanya tradisi sinoman ini masyarakat sedikit bernafas lega karena mereka masih punya tabungan di tetangga-tetangganya jika suatu saat akan menikahkan anaknya. Dengan demikian, tradisi sinoman telah menjadi suatu pertukaran sosial yang mempunyai nilai ekonomis yang sangat tinggi yang sangat berguna masyarakat dan sangat membantu sekali dalam pelaksanaan pernikahan.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Abdurrahman Kasdi, *Memaknai Tradisi Sinoman*, Koran Suara Merdeka 3 Oktober 2009

Bakhrul Ulum, Tradisi Sinoman Sebagai Mahakarya Indonesia, Indonesiakaya,com 24 Juni 2015.

Drs. Imam Sutardjo, M. Hum. 2008. Kajian Budaya Jawa. Surakarta: FSSR UNS.

Iman Firdaus. 2012. *Pesta Adat Pernikahan Di Nusantara*. Jakarta: Multi Kreasi Satu Delapan.

Iwan Swandi. 2008. Dalam skripsi sistem perkawinan masyarakat minangkabau. Jurusan sosiologi fakultas ilmu sosial dan ilmu politik Universitas Riau.

Linda Retno Tri Ambarwati dan Hesti Asriwandar, *Tradisi Sinoman Sebagai Sistem Pertukaran Sosial Di Dalam Pelaksanaan Pesta Pernikahan Adat Jawa (Studi Pada Masyarakat Transmigrasi Di Desa Pasir Jaya Kecamatan Rambah Hilir Kabupaten Rokan Hulu)*

M. Ikhsan Alkhariri. 2012. *Upacara Pernikahan Adat Jawa di Tinjau dari Sudut Pandang Etika dan Relevansinya Terhadap Gaya Hidup Remaja*. Jurusan Filsafat Universitas Gadjah Mada.

Maryono Dwiraharjo, Dkk. 2006. *Kamus Istilah Perkawinan Adat Jawa Gaya Surakarta*. Surakarta: Jurusan Sastra Daerah Fakultas Sastra Dan Seni Rupa Universitas Sebelas Maret Surakarta.

Miko Saputra. 2011. Dalam skripsi Perubahan Tata Cara Perkawinan Pada Masyarakat Sungai Pinang kecamatan hulu kuantan kabupaten kuantan singingi. Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Riau.

Purwadi, Enis Niken. 2007. *Upacara Pengantin Jawa*. Yogyakarta: Panji Pustaka Yogyakarta.

Sri Wahyuni Aldani. 2008. *Tata Cara Perkawinan Di Kanagarian Paninjauan Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam Provinsi Sumatra Barat*.Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Riau.

Sumarsono. 2007. *Tata Upacara Pengantin Adat Jawa*. Jakarta: PT. Buku Kita.

Zesladesrani. 2010. *Sistem Adat Perkawinan Pada Masyarakat Di Kenegrian Rokan Kecamatan Rokan IV Koto Kabupaten Rokan Hulu*. Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Riau.

Sorogan

Sebuah sistem pendidikan pasti mengandaikan keberhasilan proses belajar mengajar yang dijalankan. Dalam dunia pendidikan klasik seperti pesantren, alat ukur keberhasilan atau capaian pendidikan tidaklah diukur dengan angka –angka yang dihasilkan dari teori dan dapat dibunyikan. Suatu keberhasilan dilihat dari apa yang dilihat oleh pengajar/kyai, kepada anak didiknya dengan cara atau ala pesantren.

Salah satu metode yang digunakan oleh lembaga pendidikan yang paling tua, pesantren adalah metode sorogan dan bandongan atau bandungan. Sorogan berasal dari kata sorog dalam bahasa Jawa artinya menyodorkan. Maksudnya seorang santri menyodorkan diri kepada kyai atau ustadz untuk menyimak bacaan kitabnya. Lawan dari sorogan adalah Bandongan dalam bahasa Sunda disebut juga Bandungan. Bandongan artinya Berbondong bonding mendatangi pengajian kyai. Metode ini lawan dari Sorogan, karena sorogan bersifat individual sementara Bandongan bersifat kelompok.

Sorogan berasal dari bahasa Jawa "sorog" yang artinya "menyodorkan" (Imam Banawi, 1993: 97). Dalam pengajaran "sorogan" para santri satu persatu menghadap dan membacakan kitab di hadapan kiai atau ustadz. Kiai atau ustadz langsung mengecek keabsahan bacaan santri, baik dalam konteks makna maupun bahasa (Affandi Mochtar, 2009:35). Sorogan artinya belajar secara individual di mana seorang santri berhadapan dengan seorang guru, terjadi interaksi saling mengenal antara keduanya (Mastuhu, 1997:61).Tujuannya untuk mengetahui sejauh mana kemampuan dan penguasaan santri terhadap kitab tersebut. Metode pengajaran sorogan menekankan pada pengajaran individual (individual learning), belajar tuntas (master learning) dan belajar berkelanjutan (continuous progress).

Pengajian sorogan biasanya dilakukan di ruang kelas, masjid, atau pendopo rumah kiai. Biasanya di situ terdapat tempat duduk kiai atau ustadz dan meja kecil menghadap santri. Para santri berkumpul di ruangan tersebut dengan membawa kitab masing-masing. Satu persatu santri diundang menghadap kiai atau ustadz dengan membawa kitab yang sudah ditentukan. Kemudian kiai atau ustadz menyuruh santri tersebut untuk membacakan salah satu bab dalam kitab tersebut sekaligus disuruh mengartikannya. Sang kiai hanya menyimak dan memperhatikan bacaan dan pemahaman santri. Jika ada bacaan atau pemahaman santri yang salah maka akan dibetulkan dan diluruskan oleh kiai.

Sorogan juga bisa dilakukan secara individual maupun kelompok kecil santri. Mereka berkumpul mengelilingi kiai atau ustadz dengan menyodorkan kitab pelajaran. Kiai atau ustadz membacakan naskah kitab tersebut, mengartikannya kalimat demi kalimat, serta menerjemahkan kata demi kata. Sebab, pada umumnya, kiai mengajarkan kitab gundul (tanpa harakat). Maka, mula-mula yang harus dipelajari adalah cara membacanya, intonasinya. Sehingga, mau tak mau santri harus belajar dan menguasai tata bahasa Arab. Dalam metode sorogan, perhatian dan pengasuhan kiai sangat kuat. Kiai dapat memengaruhi dan mengontrol kemajuan

Suasana para santri yang sedang antri sorogan.
Sumber: http://www.mzbach.com/

santri terkait dengan kemajuan belajar dan pengetahuannya tentang tata bahasa Arab. Sebaliknya, santri hanya bisa menerima pelajaran secara pasif, mencatat terjemahan atau keterangan kiai secara singkat dan sederhana. (Zimek, 1986:168)

Kemajuan pelajaran dinilai menurut jumlah naskah dasar berbahasa Arab (kitab kuning) yang dikuasai oleh seorang santri. Metode pelajaran individual ini memberikan kebebasan kepada para siswa untuk mengikuti pelajaran menurut prakarsa dan perhitungan sendiri, menentukan bidang jurusan dan tingkat kesukaran buku pelajarannya sendiri serta mengatur intensitas belajar menurut kemampuan menyerap dan motivasinya sendiri.

Manfaat langsung yang didapat dari metode ini adalah setiap santri memperoleh perlakuan dan perhatian berbeda dari seorang kiai atau ustadz. Perlakuan dan perhatian ini disesuaikan dengan tingkat kemampuan santri, sehingga bisa memberikan kesempatan kepada santri untuk mengembangkan kemampuannya masing-masing berdasarkan kerja keras dan kesungguhan setiap santri.

Interaksi personal-individual antara santri dan kiai ini merupakan ciri khas pola pembelajaran sorogan. Dalam pola pembelajaran ini tampak adanya transformasi nilai-nilai kesabaran kiai atau ustadz juga keteladanan seorang kiai atau ustadz bagi santri-santrinya. Kitab-kitab yang dipelajari masing-masing santri berbeda-beda sesuai dengan tingkat kemampuan dan bakat santri bersangkutan. Karena itu, keberagaman materi dan tingkat kemampuan santri tercermin dalam pola pembelajaran kitab kuning dengan metode pembelajaran ini. (Fathan, 1998:71)

Metode ini hingga ini dianggap cara yang efektif untuk mengevaluasi bacaan santri. Sebagaimana kita ketahui, dalam pesantren dimana pengajaran dengan membaca kitab kitab kuning sangat ditekankan, kemampuan membaca dan menggunakan literature itu sangatlah ditekankan.

Sorogan Bandungan dan Musyawarah atau Munadharah

Dalam pembelajaran di pesantren sebagaimana disebut di atas, biasanya kyai membacakan kitab tertentu. Sang Kyai lalu memberi makna atau arti dari kitab –kitab berbahasa Arab itu. Selain memberi arti, Kyai juga menerangkan makna-makna atau kandungan dalam isi kitab itu. Dari situlah kita bisa mendengarkan keluasan ilmu kya, karena nanti santri atau murid bisa mendapat isi yang lebih luar dari apa yang tertulis di teks. Keterangan kyai itu biasanya lalu disebut mensyarahi, jika tekun sang santri dapat mengumpulkan syarah ini yang dia tulis dalam kitab pegangannya sendiri, menjadi sebuah kitab karya kyai. Bandongan banyak diikuti orang, itulah mengapa disebut Bandongan karena orang-ornag berbondong bondong datang ke tempat pengajian. Bandongan disebut juga wetonan, dari kata weton, karena hanya waktu waktu tertentulah pengajian bandongan itu digelar (tidak smeua pesantren atau lembaga pendidikan sejenis) .Kalau hanya mengalamai dan ikut ngaji bandongan, tidak yang tahu apapkah snag santri mendengar kyai mencatat makna-maknanya tau mendnegarkan dengan seksama Yang jelas ketika sorogan dijalankan, maka kyai dapat menyimak dan memeriksa langsung tingkat kepandaina membaca kitab kuning atau kitab klasik itu. Biasanya dalam sorogan itu para kyai atau ustdaz akan memanggil santri-snatri untuk menghadapinya dan langsung membaca

halaman kitab . kuningnya. Pada penyimaan individual, verifikasi yang ketat untuk dievaluasi adalah penggunaan alat baca dalam bahasa Arab; nahu shorof atau grammatical benar-benar ditegakkan oleh kyai. Drai sini Kyai tahu bagaimana kemampuan sang santri teks Arab yang kelak snagat membutuhkan kitab –kitab, akan tahu bagaimana hasilnya. Saat Sorogan inilah saat intim relasi antara Kyai dan santri. Kalau sang murid mampu berarrti dia berhak menjadi utusan atau duta pondok keluar madrasah, mislanya perlombaab.

Pembacaan kitab atau sorogan namapknya seperti tanpa atnrian. Para santri cukup hormat dan tahu diri terhadap kyai. Sorogan menjadi seperti ulangan lisan pada ulangan harian.

Adapun sorogan memnag benar-benar untuk mengecekk bacaan snatri. Dulu sorogan itu dipakai juga di Langgar atau Meunasah. Tidka hanya untuk membaca kitab kuning tapi juga untuk mengaji al-Quran.

Jika ia dinyatakan mahir dan dapat dipertanggungjawabkan baca kitabnya, maka snag snatri bisa direkomendasikan untuk ikut lomba –lomba, yang biasanay diadakan di luar, skalao local, daerah dan nasional. Kegiatan ini sejalan dengan MQK, Musabaqah Qiroatul Kutub.

Selain sorogan dan bandongan, ada juga cara kegiatan di pondok yang disebut musyawarah atau munadzarah. Di Jawa Tengah biasanya dikenal musyawarah atau bahtsul masail.

Musyawarah dalam pesntren sangat diperlukan selain untuk memecahkan masalah-masalah kebekuan dna tantangan umat Islam, biasanay dikemas dengan cara seperti bahtsul masail. Jadi ada soal-sioal atau maslah di sekitar kita yang perlu jawab lalua dhimun. Dan allau diusulkan kepada kyai dna santri untuk memutskan amana masail yang akan dipiajukan dalam musyawrah. Musyawarah yang diikuti anak-anak snatri biasnaya untuk latihan. Sebab nanti biasanay ada musyawarah antar pondok.

Hingga hari dan sejak pondok pesnatren ada, metode ini dianggap efektif untuk meninggakn dan mengevaluasi kemampuan santri; sorogan dan musyawarah.

Pembelajaran metode sorogan

Pada dasarnya metode sorogan merupakan bentuk aplikasi dari dua metode yang sangat berkaitan, yaitu metode membaca (reading method) dan metode gramatika terjemah (gramer translation method) yang disajikan dengan sistem tutorship dan mentorship. (Acep Hermawan, 2011: 193)

a. *Metode membaca (reading method)*

Metode membaca merupakan suatu metode pengajaran bahasa yang menyajikan materi pelajaran yang diawali dengan mengutamakan aspek membaca, yakni guru mula-mula membacakan topik-topik bacaan kemudian diikuti oleh siswa anak didik. Tapi terkadang guru menunjuk langsung anak didik untuk membacakan pelajaran tertentu lebih dulu, dan siswa lain memperhatikan dan mengikutinya.

Metode membaca selain menekankan kemampuan membaca, juga memandang penting kemampuan mengucapkan yang benar. Sehingga kemampuan ini dipandang dapat membantu para pelajar dalam pengungkapan lisan

b. *Metode gramatika terjemah (gramer translation method)*

Metode gramatika terjemah merupakan kombinasi antara metode gramatika dan metode terjemahan. Yaitu metode pembelajaran bahasa Arab yang terfokus pada pengkajian kaidah-kaidah tata bahasa dan penerapannya di dalam penerjemahan suatu paragraf bacaan dari satu bahasa ke dalam bahasa lain. Ba'labaki menjelaskan bahwa dasar pokok metode ini adalah hafalan kaidah, analisa gramatika terhadap wacana, lalu terjemahannya ke dalam bahasa yang digunakan sebagai pengantar pelajaran.

Terdapat dua aspek penting dalam metode gramatika terjemahan: pertama, kemampuan menguasai kaidah tata bahasa,

dan kedua, kemampuan menerjemahkan. Dua kemampuan ini adalah modal dasar untuk mentransfer ide atau pikiran ke dalam tulisan bahasa asing dan modal dasar untuk memahami ide atau pikiran yang dikandung tulisan dalam bahasa asing yang dipelajarinya.

Secara teknis, Ditpekapontren, Departemen Agama RI (2003: 73-86) menguraikan teknik pembelajaran dengan metode sorogan sebagai berikut:

1. Seorang santri yang mendapat giliran menyoroggkan kitabnya menghadap langsung secara tatap muka kepad kiai atau ustadz pengampu kitab tersebut. Kitab yang menjadi media sorogan diletakkan di atas meja atau bangku kecil yang ada di antara mereka berdua.
2. Kiai atau ustadz tersebut membacakan teks dalam kitab dengan huruf Arab yang dipelajarinya baik sambil melihat (bi nadhar) maupun secara hapalan (bil ghaib), kemudian memberikan arti atau makna kata per kata dengan bahasa yang mudah dipahami.
3. Santri dengan tekun mendengarkan apa yang dibacakan kiai atau ustadznya dan mencocokkan dengan kitab yang dibawanya. Selain mendengarkan dan menyimak, santri terkadang juga membuat catatan-catatan seperlunya.
4. Setelah selesai pembacaannya oleh kiai atau ustadz, santri kemudian menirukan kembali apa yang telah disampaikan di depan, bisa juga pengulangan ini dilaksanakan pada pertemuan yang selanjutnya sebelum memulai pelajaran baru. Dalam peristiwa ini, ustadz atau kiai melakukan monitoring dan koreksi seperlunya atas kesalahan atau kekurangan bacaan santrim

Kekurangan dan Kelebihan Metode Sorogan

Tidak ada sister stay metode pendidikan di manapun yang sempurna. semuanya pasti memiliki kekurangan dan kelebihan, baik sistem atau metode klasik maupun modern. Termasuk metode pengajaran sorogan.

Bila dipandang dari segi waktu dan tenaga mengajar, metode sorogan dianggap kurang efektif, karena membutukan waktu yang relatif lama, apalagi santri yang belajar sangat banyak. Tentunya akan membutukan waktu yang sangat panjang dan banyak mencurahkan tenaga untuk mengajar. Metode sorogan hanya efektif ketika jumlah peserta didik tidak terlalu banyak. Keterbatasan jumlah pengajar akan menjadi kendala dalam penerapan motede ini.

Metode sorogan banyak menuntut kesabaran, kerajinan, ketekunan, keuletan, dan kedisiplinan pribadi seorang kyai (ustadz). Tanpa ada sifat-sifat tersebut di atas, maka proses pembelajaran dengan menggunakan metode sorogan tidak akan tercapai secara maksimal.

Sistim sorogan dalam pengajaran ini merupakan bagian yang paling sulit dari keseluruhan sistim pendidikan Islam tradisional.

Namun demikian, metode pengajaran sorogan memiliki sisi keunggulan. Salah satunya untuk mengukur kualitas individu. Kemajuan individu lebih terjamin karena setiap santri dapat menyelesaikan program belajarnya sesuai dengan kemampuan individu masing-masing. Dengan demikian kemajuan individual tidak terhambat oleh keterbelakangan santri yang lain. di camping itu, metode sorogan memungkinkan perbedan kecepatan belajar para santri, sehingga ada kompetisi sehat antar santri. Juga memungkinkan seorang guru mengawasi dan membimbing secara maksimal kemampuan seorang murid dalam menguasai pelajarannya.

Sorogan juga memiliki ciri penekanan yang sangat kuat pada pemahaman tekstual atau literal. Dan, sistim ini terbukti sangat efektive sebagai taraf pertama bagi seorang santri untuk belajar ilmu agama.

Meskipun metode ini sangat klasik, pengajaran menggunakan sistem sorogan terbukti sangat efektif dan terbukti berhasil. Ternyata, sistem pendidikan pesantren yang tradisional ini, yang biasanya dianggap sangat

statis dalam mengikuti sistem sorogan dan bandongan dalam menerjemahkan kitab-kitab islam klasik ke dalam bahasa Jawa, dalam kenyataannya tidak hanya sekadar membicarakan bentuk (form) dengan melupakan isi (content) ajaran yang tertuang dalam kitab-kitab tersebut. Para kiai sebagai pembaca dan penerjemah kitab tersebut, bukanlah sekadar membaca teks, tapi juga memberikan pandangan-pandangan (interpretasi) pribadi, baik mengenai isi maupun bahasa pada teks. Dengan kata lain, para kiai juga memberikan komentar atas teks sebagai pandangan pribadinya. Oleh karena itu, para penerjemah tersebut haruslah menguasai tata bahasa Arab, literatur dan cabang-cabang pengetahuan agama Islam yang lain. (Zamakhsyari, 2011:88)

Sistem sorogan merupakan bagian paling sulit dari keseluruhan metode pendidikan Islam tradisional, sebab menuntut kesabaran, kerajinan, ketaatan, dan disiplin pribadi dari santri. Dalam metode ini, santri yang pandai mengajukan sebuah kitab kepada kiai untuk dibaca di hadapan kiai tersebut. Kalau dalam membaca dan memahami kitab tersebut terdapat kesalahan, maka kesalahan tersebut langsung akan dibenarkan kiai. (ensiklopedia NU, 2014: 124)

Biasanya metode ini diikuti oleh santri dalam jumlah yang tidak terlalu banyak, dan kiai menjelaskan isi kitab secara detil. Untuk mempercepat pemahaman santri, seorang kiai seringkali menyuruh santri yang bersangkutan untuk membaca kajian sebelumnya, sebagai semacam pasca ujian kepada santri. Ini adalah bagian dari cara kiai dalam mempersiapkan seorang santri untuk menjadi seorang kiai. Sistem ini bertujuan untuk memberikan latihan khusus kepada santri dan membantu mereka mengembangkan dan mendalami pengetahuan atau keahlian tertentu

Kerangka acuan yang digunakan oleh para kiai untuk melaksanakan evaluasi pada umumnya tidak menggunakan angka-angka sebagaimana dikenal dalam lembaga pendidikan formal yang menganut sistem persekolahan (schooling). Para kiai tidak pernah menilai kemajuan santri dengan seperangkat nilai hasil belajar. Pada umumnya, mereka memberikan evaluasi dari metode sorogan ini dengan mengadakan lomba baca Kitab Kuning yang diselenggarakan setiap akhir tahun, biasanya sebelum masuk bulan Ramadhan.

Dalam lomba tersebut akan terpilih secara objektif beberapa santri pembaca kitab yang dianggap kompeten dan bisa digolongkan sebagai pembaca (qari') yang baik. Dengan pola evaluasi seperti ini, mereka yang merasa belum pandai tidak akan berani mengikuti lomba tersebut.

Selain sistem sorogan, di pesantren juga menggunakan sistem bandongan dan khalaqah. Bandongan artinya belajar secara kelompok yang diikuti oleh seluruh santri. Biasanya kiai menggunakan bahasa daerah setempat dan langsung menerjemahkan kalimat demi kalimat dari kitab yang dipelajarinya. Sedangkan halaqah artinya diskusi untuk memahami isi kitab, bukan mempertanyakan kemungkinan benar salahnya apa-apa yang diajarkan oleh kitab, tetapi untuk memahami apa maksud yang diajarkan oleh kitab. (Mastuhu,1994:61)

[Ala'i Nadjib dan Jamaluddin Muhammad]

Sumber Bacaan

Affandi Mochtar, *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren*, (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2008)

A. Khoirul Anam dkk, *Ensiklopedia Nahdlatul Ulama: Sejarah, Tokoh, dan Khazanah Pesantren*, (Jakarta: Mata Bangsa dan PBNU, 2014)

Ach. Fathan, *Model Pengajaran Sorogan,* (Malang: FPK, 1998)

Acep Hermawan, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab,* (Bandung: PT Rosda Karya, 2011)

Dr. Manfred Ziemek, *Pesantren dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986)

Imam Banawi, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam,* (Surabaya: al-Ikhlas, 1993)

Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS: 1994)

Zamachsari Dhofier, *Tradisi Pesantren,* (Jakarta: LP٣ES ٢٠١١)

Sowan

Definisi dan Latar belakang sejarah

Sowan, merupakan tradisi yang tetap terjaga selama beribu-ribu tahun dan dilakukan oleh masyarakat Indonesia khususnya Jawa. Sowan *berasal dari bahasa Jawa Verba (kata kerja)* yang atinya menghadap; bertamu; berkunjung (kepada orang yang dianggap harus dihormati, seperti raja, guru, atasan, orang tua)(KBBI, ٢٠١٤). Sowan adalah berkunjung ke seseorang yang dihormati atau lebih tua. Berkunjung memberikan makna bahwa seseorang menjalin dan menjaga ikatan antar manusia, yang pada praktiknya untuk mewujudkan harmoni dan keseimbangan hubungan antarumat manusia yang lebih baik.

Sowan pada mulanya merupakan perilaku berkunjung bagi masyarakat Jawa kepada seseorang yang dianggap lebih (dalam hal ini dukun) dengan budaya animisme-dinamismenya. Baru setelah agama Budha-Hindu masuk, perilaku ini berubah menjadi perilaku berkunjung kepada resi-resi di biara yang juga dilakukan oleh para raja-raja terdahulu (Lombard, 2005, 64). Ketika agama Islam masuk, maka perilaku ini juga mengalami perubahan menjadi berkunjung kepada Kyai yang pada saat itu merupakan tokoh dan sosok yang berpengaruh bagi perkembangan Islam di Jawa (Bashori,2014). Hal tersebut membuat istilah Sowan ini

Para santri sowan ke kediaman KH. Maimun Zubair, Sarang, Jawa Tengah.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

mengalami penambahan menjadi Sowan Kyai, karena perilaku berkunjung yang semula kepada dukun/resi, menjadi kepada Kyai. Pengaruh Kyai yang begitu besar dengan sebuah lembaga Pesantren yang dipimpinnya, membuat perilaku ini juga menjadi tradisi para Santri yang ingin memohon petunjuk kepada Kyainya.

Sebagai tradisi yang telah dilakukan turun-temurun oleh masyarakat Jawa, dalam ilmu komunikasi, sowan memiliki nilai spiritual dalam hubungan antar manusia ini telah ada bahkan sebelum agama Hindu-Budha masuk dalam wilayah Nusantara. Karenanya, di kerajaan-kerajaan Jawa dikenal tradisi *Pisowanan*.

Pisowanan adalah sebuah tradisi dalam kerajaan-kerajaan Jawa, di mana bawahan-bawahan raja/sultan datang (sowan) ke istana untuk melaporkan perkembangan daerah yang dipimpinnya. Pisowanan boleh dikatakan merupakan sebuah wujud pertanggungjawaban pemimpin-pemimpin daerah kepada raja. Setelah mendengarkan laporan dari para bawahannya, raja/sultan biasanya akan memberikan nasihat, teguran, ataupun perintah (titah) bagi masing-masing pemimpin daerah.

Namun, pada perkembangannya sebagai salah satu sarana komunikasi pisowanan menjadi melebar dan jauh dari konteks aslinya. Hal ini dapat terlihat dari peristiwa Pisowanan Agung Rakyat Yogyakarta pada tanggal 28 Oktober 2008 ketika Sri Sultan Hamengkubuwono X menyatakan dirinya siap maju sebagai calon presiden. Hal ini membuat pisowanan yang awalnya adalah sebuah warisan tradisi Jawa menjadi sebuah peristiwa politik.

Sedangkan sowan dalam budaya Islam di Nusantara dikenal sebagai tradisi santri berkunjung kepada kyai dengan harapan mendapatkan petunjuk atas sebuah permasalahan yang diajukannya, atau mengharapkan doa dari kyai atau sekedar bertatap muka silaturahim saja (Ubudiyah, 2012). Padahal Silaturahim merupakan suatu istilah dalam Islam yang bermakna menjaga hubungan antar sesama manusia (Abdurrahman, 2009, h.1). Dua istilah yakni Sowan dan Silaturrahmi, akhirnya menjadi satu pemaknaan dalam masyarakat Jawa. Hadirnya sebuah pesantren karena adanya santri dalam pengertian sowan, membuat dua istilah ini menjadi satu pemaknaan.

Dalam sejarah Islam, peristiwa isra' mi'raj adalah napak tilas Nabi kepada para Nabi sebelumnya dengan ziarah sekaligus visualisasi umat dahulu dan masa mendatang. Oleh sebab itu, sowan juga dilakukan para santri dan umat Islam kepada ulama dan tokoh agama dalam arti berziarah ke makam auliya'. Sebab kisah isra' dan mi'raj mencontohkan itu. Dan yang paling mulia adalah, para Nabi sangat sayang kepada Muhammad dan umatnya sehingga menghasilkan hikmah berkurangnya shalat yang asalnya 50 menjadi 5 waktu. Itulah hikmah dari berziarah atau sowan serta *tawadlu'* kepada para Nabi sebelumnya atau para kekasih Allah.

Sowan, Pesantren dan Cium Tangan

Sekalipun Sowan merupakan budaya masyarakat Jawa, ternyata Islam melihat budaya ini sebagai suatu perilaku yang juga diperintahkan dengan nama *Silaturrahim*. Said (2014) menyatakan bahwa Sowan pada dasarnya berasal dari sabda nabi Muhammad Shalallahu alaihiwassalam yang berbunyi :

"*Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia bersilaturahim*" [H.R. Bukhari dari Abu Huraira]

Perintah tersebut merupakan sebuah perintah wajib agar setiap muslim menyambung tali silaturrahmi dengan sesame manusianya. Hal ini pun juga dipertegas dalam Al-Qur'an surah An-Nisaayat 36 yang artinya

Sembahlah Allah dan janganlah kalian mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Serta berbuat baiklah kepada kedua orangtua, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat, tetanggajauh, teman, musafir dan hamba sahaya yang kalian miliki. Sungguh Allah tidak menyukai orang yang sombong dan membanggakan diri (Q.SAn-Nisa':36)

Di beberapa daerah tradisi sowan memiliki momentumnya ketika idul fitri tiba. Sowan ini menjadi salah satu daya tarik atau alasan utama dalam tradisi mudik yang telah menjadi tradisi khas masyarakat muslim di Nusantara. Biasanya, seorang kyai sengaja mempersiapkan diri menerima banyak tamu yang sowan kepadanya. Mereka yang sowan tidaklah sebatas para santri yang pernah berguru kepadanya, namun juga masyarakat, tetangga dan bahkan para pejabat yang tidak pernah berguru langsung kepadanya. Mereka datang dengan harapan mendapatkan berkah dari kealiman seorang kyai. Pada bulan syawal, sowan kepada kyai merupakan sesuatu yang utama bagi kalangan santri. Hampir sama pentingnya dengan mudik untuk berjumpa keuarga dan kedua orang tua. Karena kyai bagi santri adalah guru sekaligus berlaku sebagai orang tua. Oleh karena itu sering kali mereka yang kembali pulang dari perantauan menjadikan sowan kepada kyai sebagai alasan penting mudik di hari lebaran. Bagi santri yang telah jauh berkelana mengarungi kehidupan, kembali ke pesantren dan mencium tangan kyai merupakan momen mengisi ulang energi (recharger) untuk menghadapi perjalanan hidup ke depan. Seolah setelah mencium tangan kyai dan ber*muwajjahah* dengannya semua permasalahan di depan pasti akan teratasi. Semua itu berlaku berkat do'a orang tua dan kyai.

Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan Imam Nawawi sebagai mana dinukil oleh Ibn Hajar al-Asqolani dalam fathul Bari

قالَ الاِمَامْ النَّوَاوِيْ : تقبِيْلُ يَدِ الرَّجُلِ لزُهْدِهِ وَصلاَحِهِ وَعلْمِهِ اَوْشرَفِهِ اَوْنحْوِ ذالِكَ مِنَ اْلاُمُوْرِ الدِّيْنِيَّةِ لاَيُكْرَهُ بَل يُسْتَحَبُّ.

"*Imam Nawawi berkata : mencium tangan seseorang karena zuhudnya, kebaikannya, ilmunya, atau karena kedudukannya dalam agama adalah perbuatan yang tidak dimakruhkan, bahkan hal yang demikian itu disunahkan.*"

Tradisi sowan ini berlangsung hingga sekarang. Para santri meyakini benar bahwa seorang kyai yang alim dan zuhud jauh lebih dekat kepada Allah swt dibandingnkan manusia pada umumnya. Karena itulah para santri sangat mengharapkan do'a dari para kyai. Karena do'a itu niilainya lebih dari segudang harta. Inilah yang oleh orang awam banyak diisitilahkan dengan *tabarrukan*, mengharapkan berkah dari do'a kyai yang mustajab karena kezuhudannya, ke-wirai-annya dan kealimannya. Dengan demikian optimism dalam menghadapi kehidupan dengan berbagai macam permasalahannya merupakan nilai posittif yang tersimpan di balik tradisi sowan. Sowan model inilah yang dianjurkan oleh Rasulullah saw yang dilestarikan dalam tradisi Islam Nusantara.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

"*Barangsiapa yang ingin dipanjangkan usianya dan dibanyakkan rezekinya, hendaklah ia menyambungkan tali persaudaraan*" (H.R. Bukhari-Muslim).

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ قَالَ مَا لَهُ مَا لَهُ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَبٌ مَالَهُ تَعْبُدُ اللهَ وَلَاتُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ وَتَصِلُ الرَّحِمَ" .رواهالبخاري .

Dari Abu Ayyub Al-Anshori r.a bahwa ada seorang berkata kepada Nabi saw., "Beritahukanlah kepadaku tentang satu amalan yang memasukkan aku ke surga. Seseorang berkata, "Ada apa dia? Ada apa dia?" Rasulullah saw. Berkata, "Apakah dia ada keperluan? Beribadahlah kamu kepada

Gus Dur ketika Sowan kepada Abah Anom
Sumber: http://www.gusdurfiles.com

Allah jangan kamu menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun, tegakkan shalat, tunaikan zakat, dan ber-silaturahimlah." (Bukhari).

Artinya hanya silatrrahim yang bernilai positiflah yang akan diganjar oleh Allah sebagaimana dijanjikan Rasulullah dalam kedua haditsnya. Bukan silaturrahim yang bernilai negatif yaitu silaturrahim yang melanggar aturan syariat Islam. Dengan demikian, di dunia pesantren, sowan merupakan tradisi santri berkunjung kepada kyai dengan harapan mendapatkan petunjuk atas sebuah permasalahan yang diajukannya, atau mengharapkan doa dari kyai atau sekedar bertatap muka silaturrhim saja. Tradisi ini merupakan ejawantah dari anjuran Rasulullah saw bahwa bersilaturhim dapat menjadikan umur dan rizqi bertambah panjang. Sowan dapat dilakukan oleh santri secara individu atau bersama-sama. Bisanya seorang kyai akan menerima para tamu dengan lapang dada. Bagi wali santri yang hendak menitipkan anaknya di pesantren, sowan kepada kyai sangat penting. Karena dalam kesempatan ini ia akan memasrahkan anaknya untuk dididik di pesantren oleh sang kyai. Begitu pula dengan calon santri, inilah kali pertama ia melihat wajah kyainya yang akan menjadi panutan sepanjang hidupnya. Sowan tidak hanya dilakukan oleh santri yang masih belajar di pesantren. Banyak santri yang telah hidup bermasyarakat dan berkeluarga mengunjungi kyainya hanya sekedar ingin bersalaman semata. Atau sengaja datang membawa permasalahan yang hendak ditanyakan kepada kyai tentang berbagai masalah yang dihadapinya. Hal ini menjadikan bahwa hubungan kyai santri tidak pernah mengenal kata putus. Kyai tetap menjadi guru dan santri tetap menjadi murid. Dalam dunia pesantren istilah alumni hanya menunjuk pada batasan waktu formal belaka, dimana seorang santri pernah belajar di sebuah pesantren tertentu. Tidak termasuk di dalamnya hubungan guru-murid. Meskipun telah manjadi alumni pesantren A, seseorang akan tetap menjadi santri atau murid Kyai A.

Sowan dan Budaya Komunikasi Politik

Sowan dalam pemaknaan Silaturrahim menjadi perilaku yang dianjurkan dalam ajaran Islam, agar umat Islam tetap menjaga hubungan dengan sesama manusia dengan janji pahala yang melimpah (Abdurrahman, 2009, h.1). Dalam hubungan sesama manusia tersebut tentu terdapat proses interaksi dimana komunikasi memiliki fungsi sosial (Mulyana, 2007, h.6). Adanya interaksi dan hubungan sosial dalam perilaku Sowan Kyai, membuat perilaku Sowan Kyai memiliki dimensi komunikasi karena adanya proses interaksi. Ilmu yang berasal dari perspektif barat ini, tentu belum menjelaskan bagaimana dan mengapa Sowan (yang dalam prakteknya terjadi antara orang yang dituakan dengan murid atau masyarakat lain) mampu terjadi dan terjaga dalam masyarakat Jawa hingga saat ini.

Chu dalam Hair (2014, h.3) menjelaskan, "Teori komunikasi barat bersifat individualistik. Hal ini bertolak belakang dengan perilaku orang-orang timur yang cenderung kolektif." Adanya penjelasan tersebut, membuat perspektif teori komunikasi Barat tentu saja bisa berubah karena belum mampu menjelaskan praktek komunikasi yang ada dalam kehidupan masyarakat timur khususnya Jawa. Hadisuprapto (2010, h.66) menjelaskan bahwa konsep dan penunjukkan kasih sayang dalam budaya Jawa berdasarkan norma dari sebuah interaksi yang tidak ada dalam masyarakat Barat, sebagai kepercayaan yang diinternalisasi melalui kasih sayang dan interaksi satu sama lain. Inilah yang akhirnya para sosiolog menyimpulkan bahwa Perilaku politik dipengaruhi oleh faktor budaya yang dianut serta proses komunikasi politik yang dilaluinya (Muhtadi, 2008, h.21).

Adanya perintah dalam Islam yang sesuai dengan perilaku masyarakat Jawa, membuat perilaku Sowan Kyai mengalami sebuah akulturasi dalam perkembangannya. Hal tersebut terjadi karena adanya pandangan masyarakat Jawa yang melihat kehidupan orang-orang Islam menjadi lebih baik, sehingga mereka berbondong-bondong masuk Islam

dan melakukan perintah ini pula. Didukung dengan sosok Kyai yang kharismatik, berilmu tinggi, dan dianggap sebagai seseorang yang lebih dekat dengan Tuhan pula, Sowan Kyai menjadi sebuah budaya yang melekat kuat bagi masyarakat Islam-Jawa. Sehingga Kyai dengan segala kelebihannya, sangat berpengaruh terhadap kehidupan sosial-politik masyarakat Jawa.

Pengaruh yang begitu besar akan sosok Kyai terhadap masyarakat Jawa, tentu menjadi peluang besar bagi dunia politik di Indonesia. Bahkan, kondisi politik pun juga dipengaruhi oleh sosok Kyai ini. Terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia setelah kemerdekaan 17 Agustus 1945, memunculkan banyak aktor politik-aktor politik handal yang pada prinsipnya menggunakan segala cara untuk mendapatkan dukungan, simpati, dan kepercayaan dari masyarakatnya. Hal ini pun juga tak lepas dari tradisi Sowan Kyai yang juga memiliki esensi tersendiri bagi masyarakat Indonesia khususnya Jawa. Keterlibatan para Kyai dalam proses pemilihan Kepala Daerah secara langsung tidak bisa dihindarkan, karena mereka adalah potensi lokal yang dapat memberikan kontribusi atau memberi warna tersendiri bagi perpolitikan (Wafa, 2012, h.64).

Indonesia, yang mengalami transisi pemerintahan mulai dari Orde Lama, Orde Baru, Reformasi ini, tentu membuat banyak perubahan makna pada perilaku berbudi luhur khususnya Sowan dalam rangka mendapatkan tujuan yang diinginkan bagi para calon penguasa. Fenomena komunikasi politik yang dilakukan oleh para calon pemimpin dalam perilaku sowan kepada Kyai, pada akhirnya menjadi tradisi wajib ketika menjelang Pemilu.

Komunikasi Politik sebagai bagian terpenting dalam perkembangan Politik suatu negara, tentu memunculkan suatu perilaku-perilaku yang dilakukan oleh para pelaku politik didalamnya. Sumarno dalam Kasyfurrahman (2009, h.28) mengatakan bahwa Komunikasi politik adalah suatu sikap dan perilaku politik yang terintegrasi ke dalam suatu system politik dengan menggunakan simbol-simbol yang berarti. Dengan menggunakan simbol-simbol dan perilaku yang terintegras itersebut, juga memunculkan suatu budaya dan tradisi yang dianggap efektif dan efisien untuk mendapatkan dukungan dan kepercayaan masyarakat.

Mendefinisikan Komunikasi Politik sebagai komunikasi yang diarahkan kepada pencapaian suatu pengaruh sedemikian rupa, sehingga dapat mengikat semua warganya. Sowan sebagai budaya yang ada di masyarakat, dengan besarnya pengaruh kyai pada masyarakat Indonesia khususnya Jawa, membuat budaya ini juga digunakan para pelaku politik untuk mendapatkan dukungan tersebut. Sehingga, Sowan dalam perilaku politik juga menjadi tradisi yang terus dilakukan hingga saat ini. Lebih lanjut Kasyfurrahman (2009,h.28) menjelaskan bahwa komunikasi politik pada dasarnya merupakan bagian dari, dan dipengaruhi oleh, budaya politik suatu masyarakat. Pada saat yang sama, komunikasi politik juga dapat melahirkan, memelihara dan mewariskan budaya politik. Sehingga dengan memperhatikan struktur pesan serta pola-pola komunikasi politik yang diperankan masyarakat, maka dapat dianalisis budaya poltik suatu masyarakat (Kasyurrahman, 2009, h.30).

Budaya yang ada dalam komunikasi politik tersebut, tentu tidak akan lepas dari suatu tujuan untuk mendapatkan simpati, kepercayaan, dan dukungan masyarakat. Manajemen Komunikasi Politik sebagai komponen penting, tentu juga diharapkan membentuk kesan yang akan muncul pada masyarakat. Perilaku Sowan Kyai yang dilakukan para calon pemimpin untuk maju dalam pemilu, merupakan sebuah simbol yang semata-mata untuk memperoleh kesan di masyarakat bahwa sosok tersebut telah diakui oleh Kyai sebagai sosok yang amanah. Banyak orang di Indonesia (terutama pejabat), yang memandang kekuasaan sebagai riil, nyata, objektif, bagaikan barang nyata yang bisa dipindah-pindah, atau diwariskan, seperti dalam kekuasaan raja-raja di Jawa, sehingga banyak orang memperebutkan kekuasaan tersebut dengan berbagai cara (Mulyana, 2013, h.7).

Biasanya menjelang Pemilu tradisi sowan kepada kyai mengalami penyemputan makna sebagai bentuk pencarian dukungan karena adanya pengaruh sosok Kyai yang besar di masyarakat. Dalam praktiknya, Sowan Kyai yang digunakan untuk mendapatkan dukungan dilakukan dengan berbagai etika dan tata cara layaknya seorang Santri. Sehingga dalam Sowan Kyai ini, perilaku untuk mendapat dukungan berjalan bersama dengan aturan, nilai dan norma yang ada di dalamnya (dalam hal ini Islam). Terdapat berbagai aspek pemaknaan yang ada dalam pemaknaan para Caleg ini, yakni adanya sebuah ikatan budaya di masyarakatnya, sebuah penentu kemenangan, kepercayaan-kepercayaan yang bersifat ketokohan dan mistisisme Islam, sebagai modal untuk kampanye dan perlawanan *black campaign*, dan sebagai persiapan mental dan spiritual. Nilai, norma, dan aturan-aturan dalam perilaku Sowan Kyai ini menunjukkan adanya sebuah hubungan assimetris bagi para pelakunya. Sehingga dalam praktiknya, terdapat sebuah hubungan yang lebih tinggi dan lebih rendah.

Para Kyai sebagai sosok yang lebih tinggi dan diagungkan, memiliki pemaknaan yang berbeda dalam perilaku Sowan Kyai ini. Para Kyai memaknai perilaku ini sebagai sebuah perilaku ibadah karena adanya nilai-nilai yang juga diperintahkan dalam ajaran Islam. Kyai sebagai seseorang yang ilmu agamanya lebih tinggi dari masyarakatnya, tentu akan berperilaku dengan niat untuk menjalankan nilai-nilai agamanya. Sowan Kyai yang didasarkan pada nilai-nilai Islam, tetap dijalankan oleh para Kyai meskipun terdapat kepentingan-kepentingan politik di dalamnya. Kepentingan-kepentingan politik yang ada dalam Sowan Kyai menjelang Pemilu tersebut dihiraukan dan nilai-nilai agama dijadikan sebagai acuan dalam berperilaku. Sehingga dalam perilaku ini terdapat sebuah hubungan spiritual sekalipun untuk kepentingan politik.

Komunikasi Politik sebagai sebuah perilaku komunikasi untuk tujuan-tujuan politik, pada akhirnya sangat dipengaruhi oleh budaya yang ada dalam masyarakatnya. Islam sebagai agama yang berpengaruh bagi masyarakat Jawa, juga mempengaruhi perilaku-perilaku

Sowan para santri ke kediaman Gus Mus (KH. Mustofa Bisri) Rembang.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

masyarakatnya terutama Sowan Kyai. Para Calon Legislatif di Jawa Timur sebagai pelaku, memaknai perilaku Sowan Kyai ini sebagai bentuk pencarian dukungan sekaligus mencari doa dan keberkahan dari Kyai.

Sowan Kyai sebagai perilaku komunikasi masyarakaat Jawa, memiliki perbedaan pemaknaan dari para pelaku Sowan Kyai ketika dilakukan pada masa Pemilu (yakni para calon pemimpin dan para Kyai). Para Calon Pemimpin memaknai perilaku ini sebagai suatu bentuk pencarian dukungan, dengan tetap mengakomodasi aspek etika, norma, dan nilai-nilai spiritual dalam Islam dan Jawa. Sedangkan para Kyai memaknai perilaku ini sebagai bentuk perilaku ibadah, dengan dasar ajaran Islam untuk menyambung tali silaturrahmi. Sowan Kyai menjelang Pemilu ini, menghasilkan dua proposisi tentang konsep Sowan Kyai menjelang Pemilu. Proposisi *pertama*, terdapat hubungan spiritual pada perilaku Sowan Kyai dalam konteks Komunikasi Politik. Sedangkan proposisi *kedua*, terdapat dimensi hubungan assimetris antara seseorang dengan orangyang ilmu spiritualnya lebih, sehingga memunculkan simbol-simbol tertentu dalam perilaku Sowan Kyai menjelang Pemilu ini. Seseorang yang memposisikan lebih rendah dari orang yang lebih tua dan ilmu spiritualnya lebih, menjadi suatu dimensi yang kuat dalam perilaku Sowan Kyai ini.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Muhammad Alfien Zuliansyah, BUDAYA SOWAN KYAI, SEBUAH STRATEGI DALAM KOMUNIKASI POLITIK (Komunikasi Politik Calon Legislatif di JawaTimur), Penelitian di Universitas Brawijaya.

Abdurrahman, Syaikh Khalid binH usain bin.(2009). *Silaturahim, Keutamaan, dan Anjuran Melaksanakannya*. (M.I Ghazali, Terjemahan). Indonesia, Islamhouse

Al – Qur'an Terjemah. (2005). Jakarta: Al– Huda

Astuti.(2014,24April). Minta Doa Kiai, Kalau Betul–Betul "Nyalon" Bismillah. Jakarta. Diakses padaSenin 11 Agustus 2014, dari http://www.nefosnews.com/ post/berita-analisa/minta-doa-kiai-kalau-betul-betul-nyalon-bismillah

Hadisuprapto, P. (2010). *Attachmentand Deliquency in Javanese Society*. Universitas Diponegoro Semarang

Hair, A. (2014). Taqqiyah, Strategi Komunikasi dalam Penghindaran Isolasi (Skripsi, Universitas Brawijaya, 2014)

Herusatoto,B. (2008).*Simbolisme Jawa*. Yogyakarta: Ombak

Kamus Besar Bahasa Indonesia. (2014). Jakarta : Indonesia, tersedia dalam :http://kbbi.web.id/sowan

Kasyfurrahman, Z. (2009). *Komunikasi Politik Kyai* (Skripsi, Universitas Islam Negeri Malang,2009)

Lombard,D.(2008). *Nusa Jawa: Silang Budaya (Bagian III: Warisan Kerajaan–Kerajaan Konsentris*). Jakarta: Gramedia

Muhtadi,A.(2008).Komunikasi Politik Indonesia: Dinamika Islam Politik Pasca Orde Baru. Bandung: Remaja Rosdakarya

Mulyana,D. (2007). *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya

Ubudiyah.(2012). Sowan dan MenciumTangan Kyai.Diaksespad aRabu17Juli2014,dari http://m.nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,10-id,39396-lang,id-c,ubudiyah-t,Sowan+dan+Mencium+Tangan+Kyai-.phpx

Wafa,M.(2013).Peran Politik Kyai di Kabupaten Rembang Dalam PemiluTahun1994-2009. Journal ofIndonesian History Vol.1. Universitas Negeri Semarang.

Suroan

Bagi masyarakat Jawa, bulan Suro sebagai awal tahun Jawa dianggap sebagai bulan yang sakral atau suci, bulan yang tepat untuk melakukan renungan, tafakur, dan introspeksi untuk mendekatkan dengan Yang Maha Kuasa.

Saat malam 1 Suro tiba, masyarakat Jawa umumnya melakukan ritual tirakatan, lek-lekan (tidak tidur semalam suntuk), dan tuguran (perenungan diri sambil berdoa). Bahkan sebagian orang memilih menyepi untuk bersemedi di tempat sakaral seperti puncak gunung, tepi laut, pohon besar, atau di makam keramat.

Sejarah Suroan

Ritual 1 Suro telah dikenal masyarakat Jawa sejak masa pemerintahan Sultan Agung (1613-1645 Masehi). Saat itu masyarakat Jawa masih mengikuti sistem penanggalan Tahun Saka yang diwarisi dari tradisi Hindu. Sementara itu umat Islam pada masa Sultan Agung menggunakan sistem kalender Hijriah. Sebagai upaya memperluas ajaran Islam di tanah Jawa, kemudian Sultan Agung memadukan antara tradisi Jawa dan Islam dengan menetapkan 1 Muharram sebagai tahun baru Jawa.

Dalam Islam, latar belakang dijadikannya 1 Muharam sebagai awal penanggalan Islam oleh Khalifah Umar bin Khathab, seorang khalifah Islam di jaman setelah Nabi Muhammad wafat. Awal dari afiliasi ini, konon untuk memperkenalkan kalender Islam di kalangan masyarakat Jawa. Maka tahun 931 H atau 1443 tahun Jawa baru, yaitu pada jaman pemerintahan kerajaan Demak, Sunan Giri II telah membuat penyesuaian antara sistem kalender Hirjiyah dengan sistem kalender Jawa pada waktu itu.

Waktu itu, Sultan Agung menginginkan persatuan rakyatnya untuk menggempur Belanda di Batavia, termasuk ingin "menyatukan Pulau Jawa." Oleh karena itu, dia ingin rakyatnya tidak terbelah, apalagi disebabkan keyakinan agama. Sultan Agung Hanyokrokusumo ingin menyatukan kelompok santri dan abangan. Pada setiap hari Jumat legi, dilakukan laporan pemerintahan setempat sambil dilakukan pengajian yang dilakukan oleh para penghulu kabupaten, sekaligus dilakukan ziarah kubur dan haul ke makam Ngampel dan Giri. Akibatnya, 1 Muharram (1 Suro Jawa) yang dimulai pada hari Jumat legi ikut-ikut dikeramatkan pula, bahkan dianggap sial kalau ada orang yang memanfaatkan hari tersebut di luar kepentingan mengaji, ziarah, dan haul.

1 Syura adalah awal tahun Muharam, tahun Islam yang telah ditranskulturisasi dengan tradisi ritual Jawa kuno. Karaton Mataram menerima dan mengembangkan ide transkulturasi terutama sejak Sultan Agung dari Karaton Yogyakarta. 1 Syuro menjadi bagian penting dari sebuah siklus kehidupan manusia.

Bagi masyarakat Jawa, bulan Suro sebagai awal tahun Jawa juga dianggap sebagai bulan yang sakral atau suci, bulan yang tepat untuk melakukan renungan, tafakur, dan introspeksi untuk mendekatkan dengan Yang Maha Kuasa.

Cara yang biasa digunakan masyarakat Jawa untuk berinstrospeksi adalah dengan lelaku, yaitu mengendalikan hawa nafsu.

Lelaku malam 1 Suro, tepat pada pukul 24.00 saat pergantian tahun Jawa, diadakan secara serempak di Kraton Ngayogyakarta dan Surakarta Hadiningrat sebagai pusat kebudayaan Jawa.

Tradisi Suroan Dalam Islam

Sebagai awal tahun, bulan Muharram memiliki makna yang sangat mendalam bagi kaum muslimin. Bulan Muharram merupakan bulan yang memiliki makna perjuangan umat Islam. Bulan Muharam menandai awal perjalanan Umat Islam bersama Rasulullah saw untuk memperjuangkan Islam. Bulan Muharram menandai hijrahnya Nabi Muhammad saw ke Madinah dan menandai awal perjuangan Islam dalam kancah kehidupan umat manusia.

Hijrah Nabi Muhammad saw dari Mekkah ke Madinah merupakan titik balik bagi perkembangan umat Islam. Jika di Mekkah Nabi dimusuhi dengan berbagai cara agar Muhammad saw menghentikan dakwahnya untuk menyebarkan Islam sebagai agama yang hanif. Muhammad saw mendakwahkan Islam kepada kaum non Muslim di Mekkah dalam rentang waktu yang cukup lama. Akan tetapi perkembangan Umat Islam tidak sebanding dengan upaya yang dilakukan Nabi Muhammad saw dan para sahabat-sahabatnya. Setelah Nabi Muhammad saw ditinggalkan oleh istrinya yang sangat mencintainya (Khadijah RA) yang sangat mendukung usaha-usaha dakwahnya, lalu juga ditinggalkan oleh Pamannya (Abu Thalib), maka posisi dakwah Nabi Muhammad Saw., dalam nuansa genting. Beliau tidak lagi memiliki pendamping dan pendukung dari Bani Quraisy yang terkemuka. Dari sinilah sesungguhnya hijrah Nabi Muhammad saw ke Madinah dapat dilihat ulang.

Peristiwa hijrah Nabi Muhammad saw inilah yang kemudian ditahbiskan sebagai awal tahun baru Islam. Sehingga tanggal 1 Muharram ditetapkan sebagai hari dalam tahun pertama untuk menandai hijrah Nabi Muhammad saw yang sangat fenomenal tersebut. Hijrah Nabi Muhammad saw ke Madinah merupakan awal bagi penyebaran Islam dan sekaligus juga menjadikannya sebagai awal perjuangan umat Islam melalui wadah kepemimpinan Nabi Muhammad saw.

Momentum tanggal 1 Muharram selalu dijadikan penyemangat untuk membangun kesadaran akan kejayaan Islam di masa lalu. Bagi kebanyakan umat Islam yang memiliki kesadaran sejarah Islam di masa lalu, selalu menjadikan Muharram sebagai bulan untuk kembali mengingat tentang peradaban Islam di masa lalu yang agung luar biasa. Makanya, tanggal 1 Muharrom selalu saja dimaknai adanya keinginan yang kuat dari umat Islam di seluruh dunia untuk bangkit dari keterpurukan dan membuka kembali kontribusi dunia Islam bagi peradaban dunia.

Di Nusantara, Perayaan 1 Muharram, rasanya telah menjadi simbol ritual tahunan yang ditandai dengan berbagai upacara penyambutan dan hingar bingar kegiatan di masyarakat Indonesia. Sekali lagi, bahwa tanggal 1 Muharram dianggap sebagai simbol kebangkitan umat Islam. Namun demikian, ada sebuah pertanyaan yang kiranya dapat menjadi renungan kita semua. Pertanyaan itu adalah bagaimana menjadikan Muharram sebagai kebangkitan hakiki umat Islam. Bukan hanya simboliknya yang mengedepan, akan tetapi adalah makna hakikinya yaitu umat Islam sudah mengedepankan Islam sebagaimana yang diinginkan Nabi Muhammad saw, yaitu Islam yang damai, sejahtera, berkemajuan dan memberikan berkah bagi umat manusia.

Tentu ada perbedaan dalam menentukan kapan tanggal 1 Muharram tersebut. Ada yang menggunakan hitungan tahun Saka, ada yang menggunakan hitungan tahun Aboge, dan sebagainya. Namun demikian di antara mereka yang berbeda pendapat tersebut tidak saling mencaci dan merendahkan. Mereka semua memahami bahwa perbedaan adalah bagian dari sunnatullah yang harus dipahami secara mendalam.

Orang Jawa ada yang mengikuti hitungan tahun baru Islam sebagaimana hitungan hisab dan rukyat, sementara yang lain menggunakan hitungan tahun Saka dan juga Aboge. Orang Jawa memang memiliki tradisinya sendiri di

dalam merayakan tahun baru Islam atau bulan Muharram. Orang Jawa menyebutnya sebagai bulan Suro. Di bulan inilah sesungguhnya orang Jawa melakukan berbagai macam upacara yang intinya untuk memohon agar Allah swt memberikan perlindungan dari segala mara bahaya yang bisa saja hadir di tahun berlangsung. Dengan demikian, bagi orang Jawa bahwa bulan Suro bukanlah bulan untuk bersenang-senang, akan tetapi bulan untuk merenung dan bermunajat kepada Allah agar keselamatan terus menyelimuti bumi (Nursyam; 2009).

Pada Orang Jawa banyak hal yang bisa dicermati dan dikaji terkait dengan bulan Muharram atau wulan Suro. Orang Jawa memiliki tradisinya sendiri di dalam merayakan bulan Muharram atau bulan Suro. Berbeda dengan umat Islam pada umumnya yang merayakan bulan Muharram, misalnya dengan Puasa, Baca doa, Baca Yasin atau Baca Surat Al Ikhlas, sampai sedekah kepada fakir miskin dan anak yatim, maka Orang Jawa menyelenggarakan upacara Suroan dengan tradisi yang lebih unik.

Ritual Suroan di Jawa

Satu suro biasanya diperingati pada malam hari setelah magrib pada hari sebelum tanggal satu biasanya disebut malam satu suro, hal ini karena pergantian hari Jawa dimulai pada saat matahari terbenam dari hari sebelumnya, bukan pada tengah malam. Satu Suro memiliki banyak pandangan dalam masyarakat Jawa, hari ini dianggap kramat terlebih bila jatuh pada jumat legi. Untuk sebagian masyarakat pada malam satu suro dilarang untuk ke mana-mana kecuali untuk berdoa ataupun melakukan ibadah lain.

Cara yang biasa digunakan masyarakat Jawa untuk berinstrospeksi adalah dengan lelaku, yaitu mengendalikan hawa nafsu. Lelaku malam 1 Suro, tepat pada pukul 24.00 saat pergantian tahun Jawa, diadakan secara serempak di Kraton Ngayogyakarta dan Surakarta Hadiningrat sebagai pusat kebudayaan Jawa. Di Kraton Surakarta Hadiningrat kirab malam 1 Suro dipimpin oleh Kebo Bule Kyai Slamet sebagai Cucuking Lampah. Kebo Bule merupakan hewan kesayangan Susuhunan yang dianggap keramat. Konon kerbau ini bukan sembarang kerbau. Dalam buku Babad Solo karya Raden Mas (RM) Said, leluhur kebo bule adalah hewan klangenan atau kesayangan Paku Buwono II. Maka dari itu, kebo bule ini dianggap sebagai pusaka keraton. Adapun kirab itu sendiri berlangsung tengah malam, tergantung 'kemauan' dari kebo Kyai Slamet. Di belakang Kebo Bule barisan berikutnya adalah para putra Sentana Dalem (kerabat keraton) yang membawa pusaka, kemudian diikuti masyarakat Solo dan sekitarnya seperti Karanganyar, Boyolali, Sragen dan Wonogiri.

Uniknya, dalam kirab ini, orang-orang sekitar Keraton akan berjalan mengikuti kirab. Mereka saling berebut dan berusaha menyentuh tubuh kebo bule. Tak cukup menyentuh, bahkan orang-orang tersebut terus berjalan di belakang kerbau, menunggu sekawanan kebo bule buang kotoran. Bila kotoran jatuh, mereka saling berebut mendapatkannya. Orang-orang itu beranggapan bahwa kotoran tersebut sebagai tradisi ngalap berkah, atau mencari berkah Kiai Slamet.

Sedangkan ritual di Yogyakarta berbeda lagi. Di istana Sultan Hamengkubuwono, itu setiap malam satu Suro digelar acara mengarak benda pusaka mengelilingi benteng keraton yang diikuti oleh ribuan warga Yogyakarta dan sekitarnya. Selama melakukan ritual mubeng beteng tidak diperkenankan berbicara seperti halnya orang sedang bertapa. Inilah yang dikenal dengan istilah tapa *mbisu mubeng beteng*.

Tapa Bisu atau mengunci mulut dilakukan dengan cara diam, tidak mengeluarkan kata-kata selama ritual. Mereka melakukan untuk memohon perlindungan dan keselamatan kepada Allah SWT dengan harapan diberikan yang terbaik untuk Kota Yogyakarta. *Tapa Bisu*, atau mengunci mulut yaitu tidak mengeluarkan kata-kata selama ritual ini. Yang dapat dimaknai sebagai upacara untuk mawas diri, berkaca pada diri atas apa yang dilakoninya selama setahun penuh, menghadapi tahun baru di esok paginya.

Selain di Kraton, ritual 1 Suro juga diadakan oleh kelompok-kelompok penganut aliran kepercayaan Kejawen yang masih banyak dijumpai di pedesaan. Mereka menyambut datangnya tahun baru Jawa dengan *tirakatan* atau *selamatan*. Tirakat dari kata 'Thoriqot' atau Jalan, yang dimaknai sebagai usaha mencari jalan agar dekat dengan Allah. Tirakatan ini digelar setiap malam satu Suro oleh kelompok-kelompok penganut aliran kepercayaan Kejawen yang masih banyak dijumpai di pedesaan. Mereka menyambut datangnya tahun baru Jawa dengan tirakatan atau selamatan.

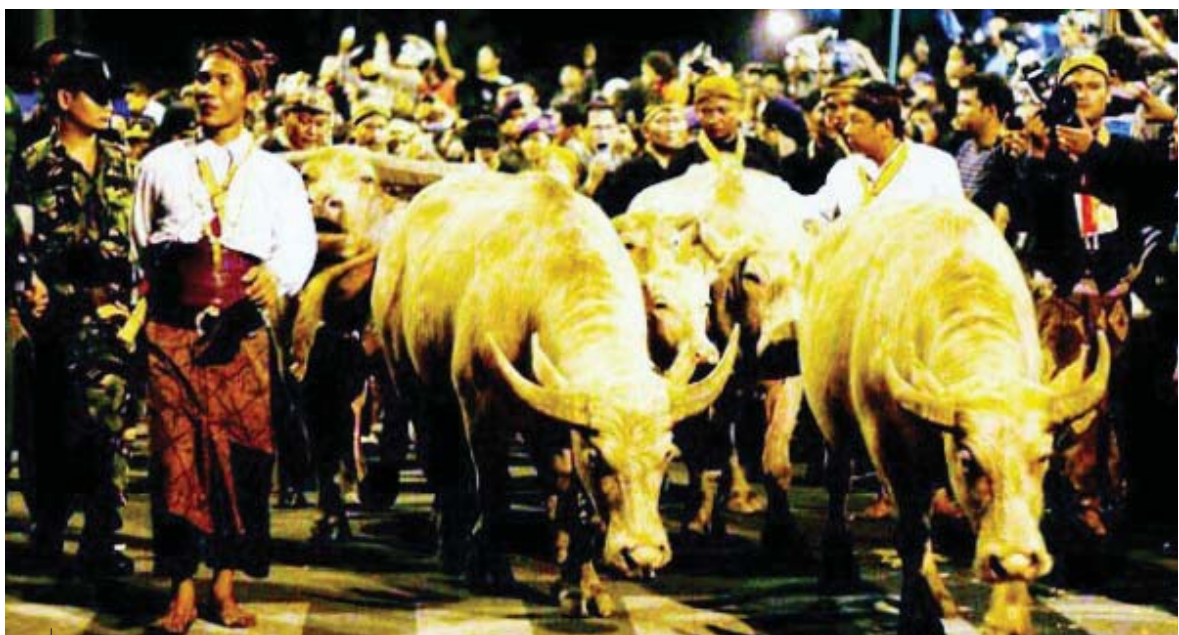
Sepanjang bulan Suro masyarakat Jawa meyakini untuk terus bersikap *eling* (ingat) dan waspada. *Eling* artinya manusia harus tetap ingat siapa dirinya dan dimana kedudukannya sebagai ciptaan Tuhan. Sedangkan waspada berarti manusia juga harus terjaga dan waspada dari godaan yang menyesatkan. Karenanya dapat dipahami jika kemudian masyarakat Jawa pantang melakukan hajatan pernikahan selama bulan Suro.

Terlepas dari mitos yang beredar dalam masyarakat Jawa berkaitan dengan bulan Suro, namun harus diakui bersama bahwa introspeksi menjelang pergantian tahun memang diperlukan agar lebih mawas diri. Inilah esensi lelaku yang diyakini masyakarat Jawa sepanjang bulan Suro.

Salah satu ritual paling popular malam satu Suro adalah *ngumbah keris* (membersihkan keris). Ritual ini adalah tradisi mencuci/membersihkan keris pusaka bagi orang yang memilikinya. Dalam tradisi masyarakat Jawa, *ngumbah keris* menjadi sesuatu kegiatan spiritual cukup sakral. Tiap malam satu Suro kebanyakan orang Jawa atau para kolektor pusaka selalu '*ngumbah gaman/keris*' karena 1 Muharram adalah malam penuh keramat, malam penuh dengan kekuatan magis. Karena pusaka-pusaka itu juga dikeramatkan, makanya perlu diritualі di malam 1 Suro, agar kekuatan gaibnya bertambah.

Tradisi lainnya adalah *Kungkum* atau berendam di sungai besar, sendang atau sumber mata air tertentu, Yang paling mudah ditemui di Jawa khususnya di seputaran Yogyakarta adalah *Tirakatan* (tidak tidur semalam suntuk) dengan *tuguran* (perenungan diri sambil berdoa) dan Pagelaran Wayang Kulit. Di antara tradisi tersebut ada juga sebagian masyarakat yang menggunakan malam satu suro sebagai saat yang tepat untuk melakukan *ruwatan*.

Dialeketika Tradisi Islam dan Jawa

Memang, masih ada sekelopompok orang yang membedakan antara Islam dan Jawa.

Kebo Bule Kyai Slamet Keraton Solo ketika diarak sewaktu acara Suroan.
Sumber: https://bagusdikalasenja.wordpress.com

Bagi mereka Jawa dan Islam merupakan dua entitas yang masing-masing berdiri sendiri-sendiri. Islam adalah suatu hal tersendiri, demikian juga Jawa adalah sesuatu hal yang lain. Sebagai entitas kebudayaan, maka Islam dan Jawa merupakan suatu hal yang berbeda. Sementara itu juga ada sebagian masyarakat yang menyatakan bahwa Islam dan Jawa merupakan dua entitas yang sudah menjadi satu. Keduanya telah lama membangun dialog kebudayaan yang saling memberi dan menerima. Pandangan kedua inilah yang kiranya menjadi arus utama akhir-akhir ini.

Dengan demikian, antara Islam dan Jawa sudah merupakan suatu entitas kebudayaan yang menyatu, dan tidak terpisahkan. Ibaratnya mata uang koin, maka sisi yang satu adalah Islam dan sisi lainnya adalah Jawa. Jadi tidak bisa dipisahkan. Dalam pandangan seperti ini, maka Islam dapat berkolaborasi dengan tradisi Jawa, sehingga Islam dan Jawa dapat membangun demokrasi dan kemoderenan. Keduanya saling memberikan sumbangannya dalam satu kesatuan untuk membangun peradaban yang agung dan mendunia.

Islam dan Jawa memang merupakan entitas budaya yang dapat memberikan warna khusus Islam dibanding dengan Islam di tempat lain. Kekhususan itu terletak pada berbagai upacara yang dalam banyak hal tidak dijumpai pada praktek Islam di tempat lain, bahkan di pusat sumber orisinalitas Islam di Timur Tengah. Makanya, ada beberapa hal yang kiranya dapat dipahami mengenai perilaku Orang Islam Jawa, terkait dengan perayaan tanggal 1 Muharram atau 1 Suro Nursyam, 2009).

Pertama, Tradisi mencintai dan menghormati keris atau benda-benda pusaka lainnya. Keris atau benda-benda pusaka lainnya tentu bukanlah tradisi genuine Islam. Hampir di semua kerajaan Islam dijumpai benda-benda pusaka. Bahkan para Wali juga memiliki benda-benda pusaka. Di dalam cerita, misalnya Kanjeng Sunan Giri memiliki Kyai Kolomunyeng, kemudian Raja Mataram memiliki Kyai Sengkelat, ada juga Kyai Nogososro Sabuk Inten dan sebagainya. Ini tentu melengkapi kehebatan para empu (pembuat keris) seperti Empu Gandring dalam cerita Kerajaan Tumapel, atau Empu Supo dalam cerita Walisongo dan sebagainya. Bahkan di setiap wilayah juga menyimpan tradisi senjata-senjata sakti, seperti Rencong di Aceh, Tombak dan Keris di Jawa, dan sebagainya.

Kedua, Tradisi melakukan puasa-puasa khas. Misalnya pada bulan Suro penganut Islam Jawa melakukan puasa patigeni, puasa mutih, puasa ngrowot, puasa ngebleng dan sebagainya. Puasa patigeni dilakukan dengan cara tidak memakan makanan hasil perapian, puasa *mutih* artinya hanya makan nasi putih dan air putih saja saat berbuka, puasa *ngrowot* dilakukan dengan hanya memakan buah-buahan, puasa ngebleng dilakukan dengan menanam dirinya di tanah dan sebagainya. Puasa-puasa ini tentu saja dilakukan dengan tujuan untuk melatih kejiwaan dan kekuatan batin agar dekat dengan Allah sing agawe urip (Tuhan yang mencipta kehidupan). *Urip iku urup* artinya bahwa hidup itu adalah pengabdian kepada Tuhan untuk kepentingan kemanusiaan.

Bulan Suro di kalangan Orang Jawa dikenal sebagai bulan *tirakatan*. Tirakat yang dilakukan oleh Orang Jawa tentu agak berbeda dengan tarekat dalam pengertian organisasi kaum sufi. *Tirakatan* artinya adalah tindakan untuk pendekatan khusus kepada Allah swt, melalui puasa, berdzikir atau eling kepada Allah, melanggengkan ritual-ritual khusus yang dianggap sebagai cara atau jalan agar bisa berdekatan dengan Tuhan.

Ketiga, Tradisi memandikan pusaka yang dianggap memiliki kesaktian. Mungkin ada di antara kita yang tidak meyakini bahwa pusaka (keris, tombak, bahkan batu akik) memiliki kekuatannya sendiri. Kekuatan khusus yang hanya dimiliki oleh benda-benda tersebut. Kekuatan itu adalah anugerah Allah kepada alam. Ada keistimewaan yang dimiliki oleh benda-benda tersebut karena sesungguhnya adalah representasi dari kekuasaan Allah. Orang Jawa meyakini bahwa ada representasi kekuasaan Allah pada benda-benda di alam ini.

Menurut Nursyam, keyakinan tersebut

tidak sama dengan konsep dinamisme di dalam agama-agama primitive, yang beranggapan bahwa setiap benda memiliki kekuatan sehingga bisa disembah. Di dalam tradisi Islam-Jawa, bahwa benda-benda itu adalah representasi Tuhan untuk menunjukkan tentang tanda-tanda kebesaran Allah bisa terdapat di antara kita semua. Bukan untuk disembah, akan tetapi dijadikan sebagai bukti bahwa Allah itu maha kuasa dan berkuasa untuk menjadikan benda atau apa saja bisa memiliki ciri khas yang berbeda dengan lainnya.

Para empu yang membuat keris atau tombak atau senjata lainnya tentu tidak hanya menggunakan kekuatan fisikalnya, akan tetapi dengan lelaku atau tirakat atau riyadhah yang sangat mendasar. Mereka mencipta pusaka tersebut dengan semedi (upacara-upacara khas) untuk meminta kepada Allah agar yang diciptakannya menjadi penjaga alami bagi yang memilikinya. Di dalam tradisi Jawa, maka pembuatan pusaka-pusaka istimewa dilakukan sampai berbulan-bulan karena banyaknya upacara ritual yang harus diselenggarakan. Orang Jawa sangat menghargai prosesi itu, sehingga memuliakannya.

Keempat, Tradisi Ziarah kubur para Orang Suci. Ziarah kubur sekarang sudah merupakan bagian dari tradisi Islam Indonesia. Tidak hanya Orang Jawa yang melakukan ritual ziarah kubur para wali atau penyebar Islam. Akan tetapi makin banyak orang yang melakukan ziarah Wali. Di Jawa dikenal ziarah Wali Songo (Wali Sembilan). Wisata ziarah ini dilakukan secara berjamaah. Meskipun dewasa ini ziarah Maqam Wali tidak terbatas pada bulan-bulan tertentu, namun demikian khusus bulan Muharram kuantitas peziarahnya semakin banyak. Ritual ziarah makam suci dilakukan dengan harapan bahwa Allah akan memberikan keselamatan dan keberkahan hidup selama setahun berlangsung. Mereka mempercayai bahwa para Waliyullah adalah washilah yang baik agar doanya diterima oleh Allah. Mereka bukan berdoa kepada arwah Waliyullah, akan tetapi menjadikan orang suci ini sebagai perantara yang baik untuk doa yang dilantunkannya kepada Allah swt.

Kelima, Tradisi sedekah juga mewarnai bulan Suro. Ada keyakinan bahwa bulan Muharram adalah bulan yang sangat baik untuk sedekah. Orang yang banyak sedekah kepada orang miskin dan anak yatim akan dihindarkan oleh Allah dari marabahaya. Mereka meyakini bahwa melalui sedekah kepada anak yatim pada tanggal 10 Muharram, maka Allah akan menurunkan keselamatan dan keberkahan kepada yang melakukannya. Itulah sebabnya, banyak orang yang berlomba-lomba mengeluarkan sedekah pada bulan Muharram ini.

Bulan Suro atau Bulan Muharram merupakan bulan yang dianggap sebagai bulan keramat. Makanya, orang Jawa banyak melakukan ritual-ritual untuk memperoleh keselamatan dan keberkahan.

Kita tentu tidak bisa memvonis apakah pelaksanaan upacara-upacara ini memiliki dalil naqli atau tidak, akan tetapi satu hal yang penting adalah adanya keyakinan bahwa di bulan Suro ini segala keprihatinan dan tirakatan harus dilakukan. Keyakinan tersebut terus dijaga oleh Orang Jawa yang tentu menggambarkan bahwa Orang Jawa memang memiliki ritualitas yang menarik untuk dicermati.

[Zainul Milal Bizawie]

Sumber Bacaan

Nursyam, *Tradisi Muharram (Suroan) di Nusantara*, Kumpulan opini tahun 2009-2016 di situs pribadi Nursyam.
Endang Saifuddin, *Agama dan Kebudayaan*, (Bandung: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1979)
Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998)

Surau

Perjalanan Islam ke berbagai wilayah telah melahirkan bentuk bentuk baik cara beribadah maupun tempat – tempat suci, kedatangan Islam yang menjadi perdebatan soal asal, waktu dan agen ke Indonesia, telah melahirkan Islam Indonesia yang sangat unik dan berbeda-beda *performance*-nya. Salah satunya adalah tempat ibadah dan tempat pendidikan. Orang Arab atau Timur Tengah hanya mengenal Masjid sebagai pusat peribadatan di mana sholat Jumat dan hari raya diselenggarakan. Di sana tempat untuk shalat di tempat publik namanya masjid, tidak dikenal turunannya (Badri yatim: 2010). Adapun di Indonesia kita mengenal, ,rangkang, langgar, surau, meunasah tajuk, dan lain-lain. yang juga sebagai tempat ibadah publik. Semua istilah itu menggambarkan betapa kayanya keragaman Islam lokal di Indonesia.

Mini masjid, karena punya fungsi yang terbatas dari masjid, terutama tidak digunakan untuk Sholat Jumat menjelma menjadi bentuk langgar. Kata ini banyak digunakan di Jawa, Madura dan Kalimantan. Adapun Surau, lebih dikenal di Minangkabau Sumatra Barat. Sedangkan Istilah Rangkang dan Meunasah lazim digunakan di Aceh.

Arti Kata

Istilah surau sendiri sudah muncul sebelum Islam datang ke Indonesia Menurut AA. Navis fungsi surau pada waktu itu adalah tempat belajar dan menginap anak-anak laki-laki yang sudah baligh.

Surau sebenarnya juga berarti bangunan kebudayaan (semacam balai) bagi masyarakat setempat di mana masyarakat berkumpul sebelum kedatangan Islam. Tempat itu bagi masyarakat adalah milik kaum atau suku, pelengkap rumah gadang, adat. Bangunan ini fungsinya untuk bertemu, berkumpul, rapat serta tempat tidur bagi anak anak lakl-laki yang sudah akil baligh dan kaum lakil-laki yang sudah udzur. Anak laki-laki yang sudah akil baligh itu dianggap memalukan jika masih tidur di rumah.

Istilah surau ini juga dikenal di Semenanjung Malaya Malaysia. Di sana perbedaan fungsi antara surau dan masjid tidak begitu terang. Ada pembedaan, tetapi administratie saja, surau besar dan surau kecil. Fungsinya hampir sama dengan masjid di Indonesia. Yang besar untuk fungsi keagamaan yang lebih besar. Tapi bukan untuk pendidikan Islam. Adapun yang kecil dipakai belajar agama agama yang dasar. Patani (Thailand Selatan) pun menggunakan istilah surau sebagai bagian dari pusat keagamaan.

Sementara di Minangkabau, Tanah Batak, Sumatera Tengah, Sumatera Selatan pun surau melegenda. Di Minangkabau, surau dibedakan berdasarkan daya tampung kapasitasnya. Surau kecil, bisa dipakai 20 murid; surau sedang, kapasitasnya sampai 80 murid; dan yang besar antara 100 sampai 1000 orang.

Fungsi surau kecil itu kira-kira sama dengan langgar di Jawa atau di Minangkabau. Surau besar dan sedang yang ada di Malaysia bisa dikatakan berfungsi seperti pesantren di Indonesia dalam hal penyelenggaraan pendidikan. Ia bisa menjadi atau berfungsi seperti masjid karena ada khatib, imam, bilal dan lain-lain.

Surau dalam Lintasan Sejarah

Seperti dikatakan di atas, di mana surau sudah dikenal sebelum Islam, seiring dengan

kedatangannya, peran dan fungsi surau mulai diperluas. Ia tidak lagi hanya menjadi pusat kegiatan menekuni ilmu pengetahuan dan ketrampilan tetapi juga pengembangan Islam di mana anak didik tinggal.

Surau, menurut Badri Yatim, dalam hal ini mengalami Islamisasi. Yang hanya untuk menginap anak lajang sekarang menjadi tempat pengembangan Islam, seperti pengajaran al-Quran. Sehinggn guna dan fungsinya seperti masjid mini. Meski kecil, surau amatlah penting bagi orang Minangkabau.

Ada aktor penting yang membawa Islamisasi surau ini, yaitt Syekh Burhanudin Ulakan (1641-1691), murid Abdur Rauf al-Singkili. Al-Singkili, waktu itu, menjabat sebagai qadi dan mufti kesultanan Aceh Darussalam. Ketika kembali dari belajar ilmu di Kutaraja Aceh, Syekh Burhanudin Ulakan mendirikan surau di kampungnya, Ulakan Pariaman. Di Surau inilah ia menakader ulama dan mengembangkan ilmu-ilmu keIslaman yang kelak akan saagat berpengaruh buat ulama ulama Minangkabau. Surau ini nantinya akan menjadirpusat pendidikan di Minangkabau. Tempat ini dianggap sebagai tempat penyebaran ilmu pengetahuan yang lebih teratur. Dari surau ini, lahirlah ulama-ulama yang dikader Syekh Burhanudin dan mendirikan tempat serupa di daerah asalnya. Mereka terus menyempurnakan kekuarang dan melengkapi fungsi surau ini. Salah satu contoh penting itu adalah murid beliau, Tuanku Mensiangan Nan Tuo. Ia mendirikan surau serupa di kampungnya, Paninjauan.

Seiring zaman, surau terus berkembang, perkembangan pertama adalah dalam soal kependidikan, Syekh Abdarrahman (1777-1899) mendirikan surau besar di Batuhampar Payakumbuh. Ia mendirikan model baru surau. Setelah 48 tahun mengembara mencari ilmu, Sang syekh di usianya yang ke 63, beliau mendirikan surau besar. Mengapa? Karena suara ini dikelilingi oleh surau-surau kecil. Jadi surau besaa semacam surau induk. Jadi fungsi pendidikan sangat menonjol dalam bangunan ini.

Surau di Solok Sumbar yang dibangun pada 1657.
Foto diambil oleh M. Jihad Hizbullah

Pendidikan di surau Syekh Abdurrahmai dimulai dari membaca al-Quran dan kemudian tilawahnya dengan berbagai irama. Karena keahlian beliau itu, surau ini mendatangkan daya tarik bagi masyarakat di luar Payakumbu. Seperti Bengkulu, Pelembang, Bangka, riau dan Jambi. Konskuensinya, surau tak lagi basa menampung para peminat ilmu itu. Syekh Abdurrahman lalu membangui komplek surau lagi, tak tanggung-tanggung, 30 surau berukuran 7 x 8 meter, bertingkat dua dan lokasinya mengelilingi bangunan induk. Nama surau-suaru itu pun disesuaikan dengan daerah asal para murid yang mendiaminya. Seperti Surau singkil Surau Riau dan lain-lail. Dalam konteks Jawa, fenomena ini mirip dengan *gothaan* (ruang/kamar) di pesantren.

Sementara itu materi pengetahuan yang diajarkan di surau pun meningkat, tidak hanya baca tulis al-Quran tetapi juga fikih, tauhid, tasawuf dan tarekat. Jika di pesantren, para pencari ilmu disebut santri, para pelajar di sura, disebut urang siak. Kebanyakan mereka menginap di surau. Pemilik surau yang sekaligus pemimpinnya disebut syekh. Gelar yang menunjukkan derajat keulamaan nan ketinggian ilmu yang tertinggi. Jika di pesantran ada sorogan dan bandongan, maka di surau disebutnya halaqah. Sang Syekh biasanya memberikan pendidikan secara lisan, semantara urang siak duduk menggilininya, melingkar. Materinya ditentukan saag Syekh, tetap diiesuaikan deegan para urang siak. Biasaaya sesuai umurnya. Meskipun berbagai pelajaran agama diajarkan sebagaimana disebut di atas, tetapi fikih amatlah ditekankan. Karena itu secara praktis sangat dibutuhkan oleh masyarakat.

Tempat seperti surau banyak terdapat di daerah lain, tetapi dengan nama yang berbeda, misalnya Meunasah. Meunasah lebih dikenal di Aceh atau Samudra Pasai. Sejak abad XIV Meunasah sebagai tempat menginap pria dewasa dan tidak menikah di gampong (kampung). Meunasah juga untuk pria dari luar kampung tersebut atau yang ibunya tinggal di gampong lain. Intinya, semua pria tidak boleh menginap di rumah lain yang bukan istrinya, meski itu rumah ibunya, kecuali sedang sakit. Meunasah selain tempat bermusyawarah juga tempat menginap uleebalang, jika bepergian bersama pangeran Sagi. Ketika Islam datang, fungsinyaiberubah menjadi tempat ibadah. Seperti untuk shalat dan belajar ilmu agama. Karenanya kepala meunasah mestilah seorang yang tahu ilmu agama, ia memimpin penunaian zakat, sunat, pernikahan, memandikan jenazah dan lain-lail. Ia disebut Teungku.

Selain surau, masyarakat Aceh punya Dayah. Namun dayah lebih mirip pesantren. Meskipun di meunasah diajarkan juga ilmu agama, tetapi pelajaranid ayah lebih tinggi materinya. Dayah didirikan tanpa tiang, tetapi pondasi temboknya ditinggikan dan di atasnya diberikan turapan semen. Hamzah Fansuri, Syamsuidn as-Sumatrani, Nurudin al-Raniri, Hamzah Fansuri, dan Abdur Rauf al-Singkili adalah tokoh-tokoh Dayah. Dayah ing kelak berkembang menjadi pusat pendidikan tinggi Islam.

Karena Dayah menjadi pusat penyebaran ilmu dan banyak yang datang dari luar kota, maka dibangunlah tempat menginap atau asrama yang disebut rangkang. Rangkang dibuat sederhana tidak seperti umumnya rumah orang Aceh yang memiliki tiga lantai. Ia hanya satu lantai dengan kamar kamar kecil yang bias ditempati satu sampai tiga orang. Rangkang itu dipimpin oleh seorang teungku rankang yang menjadi guru bantu dan pembimbing murid. Teungku ini semacam lurah pondok kalau di pesantren.

Istilah yang hampir sama fungsinya adalah Langgar. Langgar yang selama ini dikenal sebagaidmasjid mini di Jawa –Madura (tidak untuk sholat Id dan Jumatan) ternyata terdapat juga di Kalimantan Selatan. Di Kerajaan Banjar, lembaga pendidikan pertama itu disebut langgar. Adalah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, yang dikenal pertama kali menjalankan fungsi pendidikan di dalamnya. Beliau adalah ulama berpengaruh di Banjar yang pernah belajar beberapa tahun di Mekah. Lokasi langgar yang didirikan beliau terletak di pinggiran ibu kota kerajaan. Daerah ini kemudian terkenal denga nama kampung dalam pagar. Dan sebagaamana alumni surau

serta dayah, para murid yang belajar di Langgar pun mereka setelah pulang mendirikan langgar langgar di kampungnya

Kesamaan nama langgar dengan yang ada di Jawa dan di banyak tempat lain, mungkin juga karena jaringan para ulama yang dahulu kala berlajar di Haramain seperti Syekh Arsyad yang belajar dan mengajar selama 25 tahun di Mekah dan 5 tahun di Madinah.Sebutan Ulama Jawi bagi para perantau Indonesia dan ulama yang disegani disana sebagai sebutan untuk ulama nusantara dan meninggalkan sejarah yang tak dapat dilupakan hingga kini.

Menguatkan tentang kedudukan surau di Minangkabau, Azyumardi Azra mengatakan bahwa surau disana sudah seperti pesantren di Jawa. Pasca kemerdekaan, eksistensinya berangsur surut karena lembaga pendidikan Islam di Indonesia tunduk pada aturan pemerintah.

[Ala'i Nadjib]

Sumber Bacaan

Azyumardi Azra, (1985). *Surau Di Tengah Krisis: Pesantren Dalam Prespektif Masyarakat*. Jakarta: PM3

Azyumardi Azra, (1999). *Pemikiran Islam Tradisi dan Modernitas Menuju Milinium Baru.* Ciputat: Logos.

Mohammad Kosim, Langgar Sebagai Institusi Pendidikan Keagamaan , Jurnal Tadrîs. Volume 4. Nomor 2. 2009 STAIN Pamekasan

Karel A. Steenbrink, Pesantren, Madrasah, Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern Jakarta; LP3ES, 1994

Badri Yatim, Surau dalam Arus Besar Sejarah Indonesia, dalam *Indonesia dalam Arus Sejarah Fakta dan Indeks*. Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 2012

Azyumardi Azra, Ensiklopedi Nasional Indonesia (Jakarta; Delta Pamungkas, 1997),

Azyumardi Azra, Surau; Pendidikan Islam Tradsional dalam Transisi dan Modernisasi (Jakarta: Logos, 2003

Syair

Syair merupakan puisi Melayu klasik. Istilah syair berasal dari bahasa Arab, yakni *syi'r,* yang berarti puisi. Berbeda dengan istilah "syair" dalam bahasa Arab yang berarti penyair, istilah syair dalam tradisi kesusastraan Melayu justru berarti karya puisi yang dikarang oleh penyair. Dari segi kaidah dan konvensinya, syair terdiri atas sejumlah bait; setiap bait terdiri atas empat larik; sedangkan dari jumlah suku kata setiap larik dalam satu bait terdiri atas 9 hingga 12 suku kata. Adapun dari segi jumlah kata, satu larik terdiri atas empat kata. Sementara itu, berkaitan dengan pola rima, syair Melayu berpola a-a-a-a, b-b-b-b, c-c-c-c, dst.

Secara historis, syair tumbuh dan berkembang di dunia Melayu pada abad ke-16; dalam hal ini sufi dan penyair besar Melayu, yakni Hamzah Fansuri, dinilai sebagai pencipta genre syair Melayu. Latar belakang intelektual Hamzah Fansuri yang mengenal dengan baik tradisi intelektual Arab dan Persia serta akar etimologis kata "syair" yang berasal dari Arab menimbulkan beragam hipotesis mengenai sumber kesastraan yang menjadi dasar penciptaan syair Melayu; sebagian pendapat melihat bahwa puisi Persia, yakni Rub'i, menjadi prototipe syair Melayu; sebagian pendapat melihat puisi Arab-lah yang menjadi prototipenya; dan sebagian berpendapat bahwa puisi lisan Melayu, yang dikenal dengan sebagai "nyanyi", merupakan prototipe syair Melayu.

Meskipun sebagai pencipta syair Hamzah Fansuri menyebut puisinya sebagai rubai, tetapi pola rubai yang digunakan oleh Hamzah Fansuri dalam syair karangannya tidak sama dengan rubai Persia. Rubai Persia merupakan puisi yang berdiri sendiri, sedangkan pola rubai dalam syair Hamzah Fansuri keempat larik syair merupakan bagian dari rangkaian puisi Melayu yang panjang, yang jumlahnya baitnya bervariasi antara 13 dan 21 bait.

Dalam perkembangannya, bentuk syair yang diciptakan oleh Hamzah Fansuri mendapat penerimaan yang luas dari kalangan penyair Melayu untuk menulis puisi dengan berbagai kecenderungan tematiknya. Dalam konteks ini, penyebaran syair di dunia Melayu itu tampaknya dipengaruhi, pertama, oleh kegiatan kaum sufi yang berlangsung intensif pada abad ke-16 dan ke-17, dan kedua oleh kenyaaan bahwa syair memiliki kemiripan bentuk dengan puisi rakyat Melayu.

Perkembangan syair Melayu dan penerimaannya yang luas di dunia Melayu dengan sendirinya membawa implikasi pada perkembangan bentuk persajakan syair Melayu jika diukur dengan bentuk persajakannya pada tahap awal kemunculannya. Tahap awal, atau tahap Hamzah Fansuri, berlangsung dari akhir abad ke-16 hingga paruh pertama abad ke-17, sedangkan tahap kedua, tahap pasca-Hamzah Fansuri, berlangsung dari akhir abad ke-17 hingga abad ke-19. Perbedaan bentuk persajakan syair tersebut dapat dilihat dari tingkat isosilabisme dalam larik, jenis rima yang ada, dan kekhasan rima yang sering digunakan dalam syair. Pada tahap pasca-Hamzah Fansuri, umumnya kecenderungan isosilabisme lebih mencolok daripada tahap Hamzah Fabsuri karena pertimbangan kesadaran estetik yang didasarkan atas kesamaan jumlah suku kata. Selain itu, pada

tahap pasca-Hamzah Fansuri, jenis rima juga mengalami perubahan yang nyata, dari rima berselang ke rima bersinambung.

Terlepas dari aspek bentuk persajakan dan perkembangannya, dari segi isinya syair Melayu dapat dikelompokkan menjadi lima kelompok: syair panji, syair romantis, syair kiasan, syair sejarah, dan syair agama. Meskipun demikian, pengelompokan tersebut tampaknya merupakan pengelompokan sederhana, yang tidak didasarkan atas ciri-ciri puitiknya, dan bahkan lebih didasarkan atas pengamatan para pakar sastra Melayu, dan oleh karena pengelompokan tersebut sifatnya eksternal.

Sebagai kelompok syair Melayu, syair panji sebagian besar berasal dari karya prosa, seperti *Syair Panji Semirang* yang merupakan olahan dari *Hikayat Panji Semirang*; *Syair Anggreni* yang merupakan saduran dari *Panji Anggreni*. Di antara kelompok syair panji, *Syair Ken Tambuhan* merupakan syait yang paling popular sehingga menarik perhatian sejumlah sarjana untuk menilitinya. Syair tersebut banyak menyerap kata-kata Jawa Kuna dan unsur-unsur mitologis agama Hindu. Penyerapan unsur-unsur Jawa Kuna dan mitologi Hindu dalam Syair Ken Tambuhan itu tidak mengherankan mengingat cerita yang terkandung dalam syair tersebut memang berasal dari Jawa; dalam hal ini adalah cerita mengenai negeri yang dikalahkan oleh Ratu Kuripan yang berlomba-lomba memberikan persembahan kepada Sang Ratu.

Syair romantis merupakan jenis syair yang sangat digemari di Melayu sebagai puisi naratif yang termasuk dalam cerita *penglipur lara*. *Syair Bidasari, Syair Yatim Nestapa, Syair Abdul Muluk, Syair Sri Banian, Syair Sinyor Kosta, Syair Cinta Berahi, Syair Mambang Jauhari, Syair Tajul Muluk, Syair Sultan Yahya,* dan *Syair Putri Akal* merupakan contoh-contoh dari syair romantis Melayu.

Sebagai karya sastra Melayu, perkembangan syair Melayu juga ditandai dengan berkembangnya syair kiasan atau syair simbolik. Dalam hal ini cerita yang terdapat dalam syair dikisahkan melalui binatang dan tumbuh-tumbuhan, seperti ikan, burung, bunga, dan buah-buahan. Penggunaan cerita binatang dan tumbuh-tumbuhan tersebut merupakan kiasan dari peristiwa tertentu, seperti *Syair Ikan Terubuk* untuk menyindir peristiwa anak Raja Malaka yang meminang putri Siak; *Syair Burung Pungguk* untuk menyindir pemuda yang ingin mempersunting seorang gadis yang jauh lebih tinggi status sosialnya.

Berbeda dengan tiga jenis syair Melayu tersebut di atas, syair sejarah merupakan puisi Melayu yang didasarkan atas peristiwa sejarah, termasuk peristiwa peperangan, baik yang terjadi di kawasan Melayu maupun di kawasan lain. *Syair Perang Mengkasar* merupakan syair yang menceritakan peperangan yang terjadi di Makassar antara tahun 1668-1669; *Syair Kaliwungu* merupakan syair yang menceritakan perang yang terjadi di Semarang tahun 1763; *Syair Perang Palembang* merupakan syair yang menceritakan serangan Belanda terhadap Palembang pada tahun 1819-1821 yang menyebabkan kejatuhan Kesultanan Palembang.

Di antara kelopok syair Melayu, syair agama merupakan kelompok syair yang dinilai paling penting. Dalam konteks ini, Hamzah Fansuri merupakan dinilai sebagai orang pertama yang mengarang syair, yang kemudian diikuti oleh penyair-penyair lainnya. Dilihat dari muatan isinya, syair agama dapat dibagi ke dalam beberapa jenis yang berkaitan dengan ajaran agama Islam itu sendiri: syair tentang akidah, syair tentang syariat, syair tentang tasawuf, dan syair tentang tentang eskatologi Islam.

Syair Perahu, Syair Dagang, Syair Bahr an-Nisa', Syair Kiamat, Syair Ta'bir Mimpi, dan *Syair Raksi* merupakan contoh-contoh syair Melayu yang masuk dalam kelompok syair agama. *Syair Perahu* menggambarkan kehidupan manusia seperti perahu yang berlayar di tengah lautan dengan berbagai rintangan yang dihadapinya, seperti ikan hiu dan ikan paus serta badai angin topan. *Syair Dagang* menceritakan nasib anak dagang yang mencari emas di negeri rantau dengan berbagai suka-dukanya; jika sedang

mendapat emas banyak, ia pun banyak didekati orang, sedangkan jika sedang sulit mendapat emas, ia dijauhi orang. *Syair Bahr an-Nisa'* menggambarkan perkawinaan sebagai lautan, sehingga orang yang ingin melangsungkan perkawinaan seperti berlayar di lautan, dan oleh karena itu pasang-surut gelombang niscaya akan ditemuinya dalam pelayarannya di lautan. *Syair Kiamat* menceritakan tanda-tanda datangnya hari kiamat dan berbagai perisriwa yang akan terjadi pada hari kiamat. *Syair Ta'bir Mimpi* berisi mengenai uraian mengenai tafsir atas mimpi yang dialami oleh seseorang. Adapun *Syair Raksi* berisi prediksi mengenai peristiwa yang akan terjadi berkaitan dengan perjodohan.

3. SINGIR

Singir merupakan bentuk puisi Jawa baru yang berkembang di kalangan masyarakat santri, terutama di daerah pesisiran. Dilihat dari namanya, *singir* merupakan derivasi dari kata Arab, yaitu *syi'r*, yang berarti puisi. Meskipun demikian, akar etimologis kata *singir* yang berasal dari bahasa Arab tersebut tidak berarti sumber kesastraannya *singir* berasal dari Arab, tetapi dimungkinkan berasal dari puisi Melayu yang dikenal sebagai syair. Kemunculan *singir* tersebut dalam panggung sejarah kebudayaan Jawa telah memberi warna tersendiri bagi perkembangan kesusastraan Jawa yang sebelumnya telah mengenal *kakawin*, *geguritan*, *parikan*, dan tembang *macapat*.

Dalam konteks sejarah perkembangan puisi Jawa, pertumbuhan dan perkembangan *singir* termasuk baru jika dibandingkan dengan puisi Jawa lainnya, seperti *kakawin* dan *macapat*. Jika *kakawin* tumbuh dan berkembang pada periode pra-Islam, sementara *macapat* diperkirakan tumbuh dan berkembang sejak abad ke-16, maka, berdasarkan bukti-bukti tekstual, *singir* tumbuh berkembang di Jawa pada abad ke-19. Adapun terkait dengan sumber kesastraannya, jika *kakawin* berakar dari tradisi puisi India, sementara *macapat* merupakan puisi asli Jawa, maka *singir*, sesuai dengan namanya, tampak memperlihatkan pertautannya dengan *syi'r* Arab di satu pihak dan syair Melayu di pihak lain.

Pertautan *singir* dengan *syi'r* Arab tampaknya didukung oleh kenyataan bahwa pertumbuhan dan perkembangan *singir* di kalangan masyarakat santri dan pesisiran berbanding lurus dengan pengajaran ilmu prosodi Arab yang dikenal dengan ilmu *arudh* di pesantren-pesantren di Nusantara. Selain itu, kitab-kitab yang diajarkan di pesantren pun sebagian di antaranya berbentuk puisi atau nazam. Dengan demikian, komunitas pesantren sudah lama mengenal ilmu prosodi puisi Arab dan karya-karya puisi Arab atau *syi'r*.

Tidak berbeda dengan puisi Arab dan ilmu prosodinya yang sudah lama dikenal oleh masyarakat santri Jawa, kesusastraan Melayu, baik dalam genre puisi maupun prosa, juga sudah lama masuk ke Jawa, terutama di daerah pesisiran. Beberapa karya sastra Melayu digubah dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, yang tersebar tidak hanya di kawasan pesisiran, tetapi juga di lingkungan kraton Jawa. Dengan demikian, masyarakat santri Jawa sudah lama mengenal syair Melayu.

Pengenalan masyarakat santri Jawa terhadap *syi'r* Arab dan syair Melayu tersebut di atas diperkuat oleh kenyataan bahwa pola *singir* Jawa sebagian memang mengikuti pola *syi'r* Arab dan sebagian yang lain mengikuti pola syair Melayu. Dalam hal ini, sebagian *singir* Jawa mengikuti pola syair Melayu dilihat dari segi sistem pembaitan dan rimanya, yakni tiap bait terdiri atas empat larik, tiap larik umunya terdiri atas 12 suku kata, dan dengan pola rima a-a-a-a; dan sebagian lagi mengikuti pola *syi'r* Arab, yakni tiap bait terdiri atas dua paruh bait (*syatr*) dengan pola rima a-a-b-b, yang dikenal sebagai rima *muzdawij* yang umumnya digunakan sebagai rima nazam Arab. Perubahan dan perkembangan *singir* dari yang semula mengikuti pola syair Melayu ke pola puisi Arab tampaknya, seperti yang terlihat pada bentuk *singir* pada abad akhir ke-19, tampaknya tidak dapat dilepaskan dari perkembangan pesantren sebagai institusi pendidikan Islam. Sebagaimana diketahui, pesantren merupakan lembaga pendidikan

Islam yang berakar pada kebudayaan lokal Nusantara, tetapi berorientasi internasional. Dari yang semula tampak sebagai padepokan atau *peguron*, dalam perkembangannya, seperti yang tampak pada abad ke-18 dan ke-19, pesantren akhirnya mencapai kemapannnnya sebagai pusat transmisi tekstual ilmu pengetahuan Islam, termasuk ilmu-ilmu alat sebagai bantunya. Dalam hal ini, yang diajarkan di pesantren adalah ilmu-ilmu ushuluddin, syariat, dan ilmu-ilmu alat, seperti nahwu, sharaf, dan balaghah.

Terlepas dari perbedaan dua pola *singir* Jawa di atas, keberadaan *singir* bagi masyarakat santri Jawa memiliki fungsi sosial sebagaimana umumnya fungsi sosial karya sastra, yakni menghibur dan mendidik. Fungsi menghibur terletak pada pola *singir* yang terikat oleh jumlah kata atau suku kata dan pola rimanya yang kemudian dilagukan dalam prosen pembacaan secara bersama-sama oleh kalangan santri. Pembacaan *singir* tersebut dikenal sebagai *singiran*, dan biasanya dibaca sebelum memulai pengajian, dan untuk *singir* tertentu yang berisi puji-pujian bahkan dibaca sebelum shalat berjamaah di masjid atau di musalla sambil menunggu kedatangan imam shalat. Sementara itu, untuk fungsi mendidik dalam *singir* terletak pada gagasan atau isi yang terkandung dalam *singir,* seperti cerita atau sejarah tentang Nabi Muhammad, nasihat kepada para pelajar, dan lain sebagainya. Fungsi didaktis *singir* semakin dominan jika isi yang terkandung dalam *singir* adalah pengetahuan ilmiah keagamaan, seperti *singir* tentang tajwid, sebagai materi pelajaran di pesantern atau madrasah diniyyah. Dalam konteks ini, *singir* seperti itu serupa dengan nazam Arab yang berisi pengetahuan ilmiah, seperti nazam *Imrithi, Alfiyah*, dan lain sebagainya, yang menjadi materi pelajaran tata bahasa Arab di Pesantren. Telah menjadi tradisi pengajaran di pesantren, kitab-kitab yang ditulis dalam bentuk nazam, terutama yang masuk dalam kategori ilmu-ilmu alat, cenderung dihafalkan, bahkan untuk pesantren tertentu wajib dihafalkan dengan sistem setoran di hadapan guru atau kyai pesantren. Dengan demikian, pembacaan kitab nazam dengan cara hafalan merupakan tradisi pesantren yang tetap bertahan sampai sekarang.

Hal yang menarik, di tengah kehidupan yang semakin modern, tradisi pembacaan *singir* di sebagian masyarakat santri Jawa tetap bertahan, baik di masjid, musalla, pesantren, maupun di majlis taklim untuk masyarakat luas.OJumlah bait *singir* yang tidak terlalu panjang dan tekanan pada pada aspek bunyi seperti yang terlihat pada pola rima, baik pola a-a-a-a maupun a-b-a-b, membuat *singir* mudah dihafal dan enak dilagukan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika *singir* digemari oleh masyarakat santri Jawa. Fungsi sosial *singir* yang menghibur dan sekaligus mendidik tampaknya menjadi faktor yang membuat tradisi pembacaan *singir* tetap bertahan sampai sekarang.

[Adib M Islam]

Daftar Bacaan

A Teeuw, *Indonesia antara Kelisanan dan Keberakasaraan*. 1994,

Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-9,* 1988, hlm. 226-231.

A. Teeuw, hlm. 55; Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusatraan Melayu Klasik*, 2011, hlm. 564

Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat*, 1988, hlm. 141; Muzakka, *Singir sebagai Karya Sastra Jawa*, 2002, Pusat Rujukan Persuratan Melayu, link online di http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=perenjis

Suwira Putra, *Makna Upacara Tepuk Tepung Tawar pada Pernikahan Adat Melayu Riau di Desa Pematang Sikek, Kecamatan Rimba Melintang, Kabupaten Rokan Hilir, Provinsi Riau*, e-journal Jurusan Ilmu Komunikasi, Program Studi Ilmu Komunikasi, FISIPOL, Universitas Riau, 2014,

Ria Mustika, *Analisis Tepuk Tepung Tawar pada Prosesi Pernikahab Adat Melayu Desa Dendun, Kabupaten Bintan*, artikel e-journal, Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, FKIP, Universitas Maritim Raja Ali Haji, Tanjung Pinang, 2013,

Tenas Effendy, *Pemakaian Ungkapan dalam Upacara Perkawinan Orang Melayu*, hlm. 15-16, http://malaycivilization.ukm.my/idc/groups/portal_tenas/documents/ukmpd/tenas_42867.pdf

Akmal, Kebudayaan Melayu Riau (Pantun, Syair, Gurindam), *Jurnal Risalah*, Vol. 26, No. 4, Desember 2015:

Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen; sinkritisme, Simbolisme dan Sufisme Dalam Budaya Spiritual Jawa* (Jogjakarta, Narasi, 2006)

http/www.insklopedia.com/Pemkab Klaten

Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 1984, hlm. 411

Syawalan

Istilah Kata

Tradisi Syawalan, atau lebih dikenal oleh masyarakat sebagai lebaran ketupat *(Bakdo Kupat),* yang digelar tujuh hari setelah Idul Fitri pada setiap tahua, merupakan salah satu tradisi yang masih bertahan dan berlangsung semarak di berbagai daeraa di Indonesia. Istilah syawalan umumnya merujuk pada sebuah tradisi silaturahmi antar-masyarakat Islam sebagai kelanjutan darn idul fitri. Bila silaturahmi di hari idul fitri hanya terbatas di lingkungan keluargg, maka silaturahmi di lebaran syawalan (atau lebaran ketupat) bisa sampai antar-daerah.

Dalam tradisi Syawalan ini hubungan antara agama dan budaya sangat tampak jelas. Syawalan yang pada mulanya ditujukan sebagai media silaturahmi ini pada gilirannya memiliki cakupan makna yang lebih luasg di antaranya adalah mewujudkan kerukunan umat manusia. Tradisi ini terjadi di berbagai daerah di Nusantara dengan sebutan bermacam-macam; *Syawalan*, *Kupatan*, *Bakda Ketupat*, dan lain sebagainya. semuanya memiliki kesamaan, yaitu perayaan umat Islam di hari ketujuh setelah idul fitri dengan berbagai macam bentuknya.

Di Cirebon, misalnya, tradisi syawalan ini juga merupakan bagian dari kegiatan yang dilakukan oleh keraton yang melibatkan masyarakat dalam perayaannya. Tradisi Syawalan di Cirebon dilaksanakan pada hari kedelapan di bulan Syawwal dengan mengunjungi *astana gunung jati* (Makam Sunan Gunung Jati) untuk melakukan ziarah. Pada hari Syawalan ini, makam Sunan Gunung Jati dibuka untuk memberi jalan bagi tiga Sultan dari Kasepuhan, Kanoman, dan Kacirebonan beserta keluarga untuk melakukan ziarah ke makam Sunan Gunung Jati. Ziarah ini dilakukan setelah menghadiri upacara di masing-masing keraton. Mereka tiba di sana masih dengan pakaian resmi keraton. Sekembali darirziarah, kerumunan orang berusaha menjabat tangan mereka. Sultan Kanoman dan keluarganya, khususnya, mengadakan slametan yang dihadiri oleh penjaga Astana. Kegiatan tahunan ini biasanya dihadiri sekitar 150.000 orang yang datang dan pergi dari pemakaman, alun-alun, masjid, Makam Gunung Jati, ataupun di jalan. Mayoritas masyarakat yang mengikuti acara Syawalan ini, selain melakukan ziarah dan berdoa, lebih menyukai untuk memanfaatkannya dengan berekreasi menikmati kebersamaan dan melihat panorama pantai yang indah dari puncak Gunung Jati. Kehadiran Sultan di acara Syawalan memang menarik perhatian masyarakat untuk turut mengikuti acara ini. Akan tetapi yang lebih penting adalah dua *lawang pungkur* (pintu belakang) di sayap kiri dan kanan yang menuju komplek makam Ka atau Nyi Gede. Kedua lawang ini dibuka, sehingga masyarakat bisa naik dan turun di sekitar komplek pemakaman di Gunung Sembung dari satu lawang pungkur di sayap timur ke pintu lainnya di sayap barat. Oleh karena itu, masyarakat yang datang ke Astana Gunung Jati di hara Syawalan ini juga bertujuan untuk melakukan ziarah di tiga makam: makam Sunan Gunung Jati, Ki/Nyi Gede di Gunung Sembuung, dan kemudian menyeberang ke jalan utama yang mendaki ke pegunungan Jati, menuju makam Syaikh Datuk Kahfi, guru Sunan Gunung Jati yang dikenal sebagai juru dakwah Islam pertama di Cirebon. (Muhaimin AG,)

Tidak jauh berbeda dengan tradisi Syawalan di Cirebon, perayaan Syawalan di daerah Kendal Jawa Tengah juga dilakukan oleh masyarakat setempat dengan melakukan ziarah ke makam Kyai Guru Asy'ari, desa Protomulyo, Kaliwungu. Di bukit Kuntul

Melayang atau Tegal Syawalan tempat jasad kyai Guru dimakamkan, terdapat komplek pemakaman suci para ulama dan tokoh penyebar agama Islam di Kaliwungu seperti Sunan Katong, Kyai Mustofa, dan wali Musyafa'.

Syawalan di Boyolali Jawa Tengah dilakukan dengan mengadakan kenduri di masjid-masjid terdekat dengan membawa ketupat. Ketupat-ketupat itu kemudian dibawa kembali ke rumah. Mereka kemudian bersilaturahim ke rumah-rumah tetangga. Warga mengeluarkan sapi atau kambing milik mereka ke jalan. Beberapa di antaranya dikalungi ketupat dan diberi makan ketupat. Menurut warga setempat, hal tersebut dilakukan karena sapi di Boyolali sudah berjasa banyak dalam kehidupan. Di sentra-sentra sapi di Kabupaten Boyolali, pada hari ketujuh setelah Lebaran warga mengadakan syawalan dan mengarak sapi-sapi mereka ke luar rumah.

Masyarakat Klaten khususnya yang bermukim di dua desa dan dua kecamatan (Desa Krakitan, Kecamatan Bayat dan Desa Jimbung, Kecamatan Kalikotes) masih memegang teguh tradisi sebar ketupat yang konon diyakini membawa berkah dari para leluhurnya atau para pendahulunya di lokasi sendang. Dalam pelaksanaan tahun-tahun berikutnya di dipindahkan ke Bukit Sidhoguro, tak jauh dari Rowo Jombor, Jimbung yang oleh masyarakat Klaten juga dikenal sebagai obyek wisata alam sendang Bulus Jimbung. Konon, menurut cerita penduduk, sejak dahulu kala tidak di sebut tanggal dan tahunnya) ada upacara getekan di Rowo Jombor tersebut yang bertepatan dengan upacara Syawalan di Sendang Bulus Jimbung.

Acara dilaksanakan dengan melaksanakan kirab ketupat menuju jombor yang terletak di Bukit Sidhoguro. Prosesi kirab melibatkan puluhan orang termasuk perangkat desa dari dua desa tersebut. Ketupat tersebut setelah didoakan kemudian disebar kepada warga masyarakat yang berebut mendapatkannya. Syawalan diramaikan pula berbagai pagelaran pertunjukan kesenian seperti tari-tarian tradisional dan hiburan lainnya.

Syawalan di Kawasan Jatim

Tujuh hari setelah Idul Fitri, masyarakat di wilayah Jawa Timur merayakan Hari Raya Ketupat. Perayaan Hari Raya Ketupat ditandai tradisi "ather-ather" atau mengantar makanan ke rumah tetangga dan saudara. Setiap makanan yang diantar harus menyertakan satu ketupat. Sementara di Ngawi, Jawa Timur, puluhan warga merayakan syawalan dengan terlibat perang nasi. Tujuannya mensyukuri hasil panen dan bersilaturahmi saat Lebaran. (http://berita.liputan6.com/read/245566/posting_komentar).

Garebek Joko Tingkir di Puncak Acara Pekan Syawalan di TSTJ Solo.
Sumber: http://solo.tribunnews.com/

Tradisi Syawalan di Luar Jawa

Walau tradisi Syawalan identik dengan masyarakat Jawa, tetapi di daerah lain di Indonesia ternyata terdapat juga budaya Syawalan ini. Warga Desa Mamala dan Desa Morela, Kecamatan Laihitu, Kabupaten Maluku Tengah, Maluku misalnya. Mereka memiliki tradisi unik berupa ritual Pukul Sapu yang berlangsung sejak ratusan tahun silam dan dilaksanakan secara turun-temurun. Budaya ini digelar sebagai simbol kemenangan setelah melaksanakan ibadah puasa selama sebulan dan puasa 7 Syawal. Tradisi ini juga dimaknai sebagai peringatan untuk mengenang perang Kapahaha yang dipimpin

Kapitan Achmad Leakawa alias Telukabessy pada zaman penjajahan dulu.

Tradisi Syawalan yang cukup unik justru terjadi di Palembang, Sumatera Selatan. Ratusan pengantin remaja asal Kayuagung ibukota Kabupaten Ogan Komering Ilir (OKI) dengan iringan musik Tanjidor melakukan kirab dengan berjalan kaki sejauh 5 km. Tradisi yang disebut dengan *midang morge siwe* ini konon telah digelar secara turun temurun oleh sembilan marga masyarakat Kayuagung. Tradisi ini memberikan pertanda telah berakhirnya status mereka sebagai seorang bujang dan gadis untuk diketahui secara luas oleh masyarakat setempat. Dengan status mereka yang baru tersebut sebagai pasangan suami-istri, diharapkan tingkah laku mereka harus terjaga.

Di Kampar tradisi Syawalan dilaksanakan melalui pelestarian tradisi, seperti di Kamparkiri, Kabupaten Kampar, Riau, warganya memeriahkan Idul Fitri dengan menghelat acara pacu sampan antarsuku. Kegiatan semacam ini pun rutin digelar setiap tahun. Dalam pelaksanaan lomba, setiap sampan maksimal diisi enam pendayung dan wajib berasal dari satu suku. Kegiatan pacu sampan ini diikuti oleh tujuh suku. Yakni Suku Melayu Daek, Suku Piliang, Suku Mandailing, Suku Caniago, Suku Patopang, Suku Domo, dan Suku Melayu

Definisi, cakupan dan kompleksitas istilah

Lebaran ketupat merupakan penamaan lain dalam tradisi Syawalan. Dinamakan dengan lebaran ketupat, sebab di hari raya Syawalan ini sejumlah masyarakat di daerah merayakannya dengan membuat ketupat.

Ketupat berasal dari bahasa Jawa, *kupat*. Kupat atau ketupat adalah makanan yang terbuat dari beras yang dibungkus dengan

Grebeg syawalan jadi simbol kemenangan usai ramadan di Solo.
Sumber: http://soloevent.id/

menggunakan daun kelapa muda dan dibentuk seperti prisma segi empat, lalu ditanak sampai masak seperti halnya memasak lontong. Tradisi kupatan dipercaya oleh masyarakat sebagai tradisi warisan *wali songo*, penyebar ajaran Islam di Tanah Jawa yang terkenal dengan dakwah kulturalnya.

Beberapa orang memberikan makna-makna filosofis terhadap tradisi kupatan. Di antaranya adalah bahwa kupat dikaitkan dengan makna simbolik yang diambil dari bahasa Arab; *kafa-kufat* yang bermakna cukup. Ketupat juga kadang dimaknai dengan simbol dari bahasa Jawa, *ngaku lepat*, yang berarti mengaku salah atau mengakui pernah berbuat salah. Karena saling mengaku salah, maka mereka harus saling memaafkan.

Sedangkan dalam cara perayaannya, lebaran kupat memiliki perbedaan di setiap daerah. Sebagian daerah merayakan lebaran kupat dengan berkumpul di masjid dengan membawa ketupatnya kemudian berdoa bersama. Di tempat lain, upatan dirayakan dengan cara membagi ketupat yang dibikinnya kepada saudara dan tetangga-tetangganya sebagai bentuk dari sedekah dan berbagi kepada sesamanya.

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

Muhaimin AG, Islam dalam Bingkai Budaya Lokal
Ensiklopedia NU
http://www.beritaindonesia.co.id/budaya/memaknai-tradisi-syawalan
http://ramadan.okezone.com/read/2011/09/04/335/498597/lomba-pacu-sampan-antar-suku-tradisi-syawalan
http://berita.liputan6.com/read/245566/posting_komentar
regional.kompas.com/read/2011/09/07/10160615/Warga.Antusias.Ikuti.Syawalan.Sapi

T

Tabayun
Tabut
Tadarus
Tahlil
Takbir Keliling
Tarekat
Tarhim
Tasrifan
Tawajjuh
Tawassuth
Tawazun
Tembang
Tembang Macapat
Tepung Tawar
Tirakat
Topeng

Tabayun

Kegiatan untuk melakukan penjelasan, klarifikasi atas berita untuk kebenaran suatu peristiwa atau pemikiran. Biasanya, istilah ini digunakan ketika berita yang disampaikan bernada fitnah, hasutan, atau sesuatu yang diragukan kebenarannya atau kurang jelas apa yang dimaksudkannya, bahkan berita palsu. Dalam konteks Indonesia saat ini, istilah tabayun lebih dikenal lagi karena terkait dengan pemberitaan melalui media sosial, terutama WA, Facebook, twitter, dan semacamnya yang sering disebut dengan berita sampah, berita tidak jelas asal usulnya atau hoax. Perselisihan dan perbedaan pendapat oleh beberapa tokoh publik atau masyarakat awam dengan sesamanya, metode tabayun dapat digunakan untuk melerai atau sebagai solusinya, supaya terdapat titik temu di antara mereka. Padahal secara historis, tabayun juga sudah pernah digunakan dalam Al-Quran.

Tabayun dalam Kamus dan Al-Qur'an

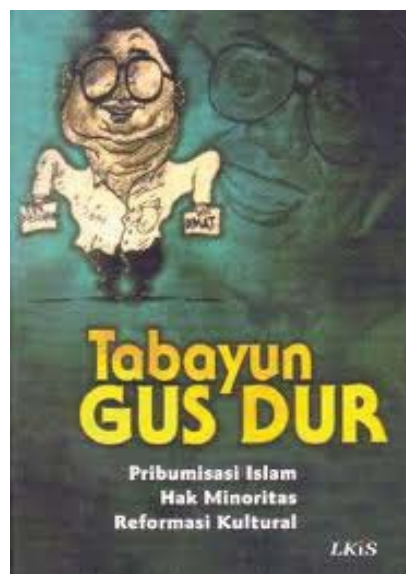
Tabayun, demikian asal kata dari bahasa Arabnya, dengan huruf *ba* berharakat panjang. Dalam kamus bahasa Arab-Indonesia, *Al-Munawwir* dan kamus Arab-Inggris, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* kata *tabayun* diartikan perbedaan *(difference)*, berlawanan, kontradiksi, *unlikeness, dissimality, disparity*. Penggunaan kata *tabayun* dengan arti perbedaan atau kontradiksi ini tidak lazim digunakan dalam konteks kehidupan manusia, termasuk di Indonesia.

Kata lain tabayun dalam bahasa Arab, dengan huruf *ya* bertasydid, *tabayyun* berarti penjelasan, klarifikasi. Kata tabayun terakhir inilah yang sering digunakan dalam peristiwa-peristiwa di Indonesia, termasuk yang akhir-akhir ini didengungkan oleh semua orang Islam di Indonesa, termasuk Ketua Umum PBNU, KH. Said Aqil Siradj tentang berita palsu, fitnah, hoax, dan provokasi melalui media massa.

Oleh karena itu, orang Islam harus kembali pada ajaran yang termaktub dalam Al-Qur'an surah al-Hujurat: 6;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

"Wahai orang-orang yang beriman; jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu".

Kata *fatabayyanu* menjadi istilah penting, yaitu tabayun, dalam hal penerimaan suatu berita bagi orang yang beriman. Ayat ini jelas menyebutkan, wahai orang yang beriman dan agar kamu tidak

mencelakakan suatu kaum. Selanjutnya, dalam ayat itu juga disebutkan bahwa tindakan orang tersebut adalah fasiq dan karena kebodohannya, setelah itu akan disesali perbuatannya.

Dengan kedua arti di atas, Kamus Besar Bahasa Indonesia juga mengartikan tabayun dalam dua arti pertama, penjelasan dan pemahaman; kedua, perbedaan, kontradiksi, ikhtilaf. Adapun klarifikasi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan penjernihan, penjelasan, dan pengembalian kepada apa yang sebenarnya.

Pentingnya Tabayun

Pada tahun 2012, ada sebuah buku yang dapat menjelaskan istilah "tabayun" ini, berjudul *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, dan Reformasi Kultural*. Buku ini, berisi tentang kumpulan hasil wawancara KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dari berbagai sumber, seperti majalah Detik, Tempo, D&R, dst.

Dari sub judul buku saja kita dapat mengetahui apa saja yang akan diberikan penjelasan oleh Gus Dur, yaitu tentang tema-tema kontroversial pada masa itu, dan mungkin juga masih kontroversial untuk saat ini bagi bangsa Indonesia. Walaupun sebenarnya karena diungkapkan dengan wawancara maka bahasan yang diulas cukup luas, seperti sepak bola, calon presiden RI, pengganti Soeharto, forum demokrasi, dan perkembangan NU serta pesantren. Tabayun Gus Dur pertama tentang pendirian forum demokrasi, adakah hubungannya dengan Pemilu 1992? Terakhir, tabayun tentang NU ke depan, mulai dari keikutsertaannya pada BPR, hingga sastra Islam dan sastrawan-sastrawannya. Akhirnya, dengan membaca buku *Tabayun Gus Dur*, kita dapat memahami pemikiran progressif Gus Dur dan kita dapat meneladaninya.

Tabayun dan Implikasi Kebangsaan

Dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa kemunculan istilah *tabayun* memang untuk mendudukkan sesuatu pada tempatnya. Dalam konteks kemanusiaan dan kebangsaan, kita dapat mencontoh model tabayun Gus Dur. Dalam kaitan dengan Islam Nusantara, tentu saja, istilah *tabayun* menjadi sesuatu yang khas dan menarik, baik dalam pengembangan bahasa Indonesia, maupun etika pergaulan.

Dengan menjadikan tabayun sebagai metode dalam hubungan sosial kemanusiaan dan kebangsaan, semestinya hubungan sesama manusia dan sesama anak bangsa maka tidak ada lagi penyesatan pada organisasi Islam dan kebangsaan. Pada dasarnya Islam mengajarkan umat manusia untuk berhati-hati dalam menerima informasi, apakah sumbernya dapat dipercaya atau tidak, begitupun dengan isi beritanya, perlu ada dicek lagi, apalagi terkait dengan warga negara dan bangsa.

[Mahrus el Mawa]

Sumber Bacaan

Abdurrahman Wahid, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, dan Reformasi Kultural*, Yogyakarta: LKiS, 2012

Tabut

Banyak orang meyakini bahwa istilah tabut di daerah Pariaman Sumatera Barat disebut dengan *tabuik*, sementara di daerah Bengkulu disebut dengan tabot, berasal dari kata bahasa Arab تابوت yang secara literal sebagaimana dijelaskan di dalam Kamus *Lisan al-Arab* berarti menyerupai kotak (peti: *trunk* atau peti kayu: *crate*) tempat menyimpan barang, dengan kata lain bahwa barang tersebut tertulis dan ditempatkan di dalam kotak tersebut.

Namun sumber lain menyebutkan bahwa ia berasal dari ritual kesedihan atau duka cita mengenang wafatnya cucu Nabi Muhammad SAW di Karbala, Husain. Beberapa hari sebelum perayaan dimulai, para tukang kayu sibuk membangun kuburan tiruan dari bambu, yang nantinya ditutupi dengan kertas perak (*tinsel*) dan warna-warni, Di India utara ini disebut dengan *ta'ziyah*, sementara di India barat ini disebut dengan *tabut*. Ini dimaksudkan sebagai gambaran dari kuburan para syuhada. Kemudian sebuah kain surban halus dan baju baja mahal diletakkan di belakang untuk mewakili kebesaran dan kemuliaan Husain yang dibunuh di tanah penuh darah, Karbala.

Sebuah bangunan untuk perayaan selama sepuluh hari (*Asyura Khana*) didirikan. Setiap malam selama perayaan, khalayak ramai berkumpul dalam majelis atau pertemuan duka cita, di mana sebuah kelompok musik menyanyikan *Marsiya*, puisi penghormatan untuk Husain. Seorang pemimpin kemudian membacakan dengan gaya yang syahdu cerita kematian Husain yang tragis dan menyedihkan, sementara para hadirin menggoncangkan tubuh mereka dan memukul-mukulkan dada mereka, seraya meratap menyebut Ali! Ali! Husain! Husain!

Ketika perayaan berlangsung, sekumpulan anak laki-laki dan terkadang juga perempuan, menggeluyur di jalanan, meniupkan bunyi ledakan di dalam bambu yang berlobang, yang lain didahului oleh pemain drum dan disiapkan secara fantastis, meminta sumbangan dari penjaga dan pemilik toko. Pada hari berikutnya, bentuk prosesi menjadi baru secara umum di waktu pagi. Antusiasme di waktu malam menguap di bawah sinar matahari. Tabut kemudian dibawa ke tepi laut atau pinggiran sungai kemudian dilemparkan ke air.

Memang istilah tabut ini muncul di dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 248 yang artinya:

"Dan Nabi mereka mengatakan kepada mereka: Sesungguhnya tanda ia akan menjadi raja, ialah kembalinya tabut kepadamu, di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun; tabut itu dibawa oleh Malaikat. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda bagimu, jika kamu orang yang beriman."

Menurut tafsir Ibnu Katsir dengan mengutip berbagai sumber, makna "sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun" itu adalah tongkat Nabi Musa dan tongkat Nabi Harun, juga jubah Nabi Musa dan Nabi Harun serta serta potongan papan yang memuat Taurat.

Lain halnya di dalam tradisi Syiah seperti yang diceritakan di atas, tabut erat

kaitannya dengan peti mati (*coffin*) yang mempresentasikan kembali peti jenazah Husain, cucu Nabi Muhammad SAW. Peristiwa yang terjadi pada tahun 680 bertepatan dengan 10 Muharam tahun 61 Hijriah yaitu perang Karbala di Irak antara Yazid dari Bani Umayyah dengan Husain bin Ali cucu Nabi Muhammad saw. Perang yang tidak seimbang ini atau lebih tepat disebut sebagai pembantaian terhadap Husain dan rombongannya, meninggalkan duka yang mendalam bagi penganut Syi'ah.

Kebesaran nama dan penghormatan terhadap Husain dilakukan oleh umat Islam Syi'ah di seluruh dunia, dan tak terkecuali juga dari umat Islam Sunni di berbagai kawasan Asia Tenggara, termasuk di berbagai tempat di Indonesia yang didasarkan kepada kekuatan budaya lokalnya, seperti yang masih dapat dijumpai di kawasan pantai barat Sumatera.

Di Pariaman dan Bengkulu, peringatan kematian tragis cucunda Nabi tersebut yang diperingati pada 1-10 Muharam ditandai dengan mengusung *tabut*, yaitu berupa artefak dalam berbagai bentuknya sesuai dengan tradisi masing-masing daerah. Upacara tabut merupakan upacara tradisional masyarakat Pariaman dan Bengkulu yang diadakan untuk mengenang kisah kepahlawan Husain bin Ali bin Abi Thalib, cucu Nabi Muhammad SAW, yang wafat dalam peperangan di padang Karbala, Irak.

Dari segi sejarah asal-usul tradisi tabut ini, beberapa sumber menyebutkan bahwa tradisi tabut atau tabot dibawa oleh para pekerja Islam Syi'ah dari Madras dan Bengali, India bagian selatan, yang dibawa oleh tentara Inggris untuk membangun Benteng Marlborough (1713-1719). Mereka kemudian menikah dengan penduduk setempat dan meneruskan tradisi ini hingga ke anak-cucunya. Sementara tabuik yang ada di Pariaman, menurut satu sumber, berasal dari tradisi tabot Bengkulu. Imam Senggono alias Syekh Burhanuddin yang berasal dari India membawa tradisi ini ke Bengkulu. Kadar Ali, seorang pemuka agama Islam lainnya, kemudian membawa tradisi ini dari Bengkulu ke Pariaman.

Dengan demikian, jelas telah terjadi perubahan makna dan bentuk tabut dari yang disebutkan oleh Al-Qur'an yang kemudian ditransformasikan ke dalam perubahan makna dan bentuk di dalam tradisi Syiah, yang kemudian akhirnya menjadi tradisi di Sumatera Barat (*tabuik*) dan Bengkulu (*tabot*).

Dalam praktiknya, perayaan tabut yang terjadi di Indonesia tidak semata-mata dikarenakan peristiwa perang Karbela, namun sudah bercampur dengan tradisi lokal orang Nusantara. Bahkan bagi masyarakat Pariaman, perayaan tabut ini tidak menjadi suatu masalah keyakinan atau akidah, tapi hanya semata-mata merupakan upacara memperingati kematian Husain. Bahkan, *tabuik* sudah dijadikan sebagai peristiwa budaya dan pesta budaya *Anak Nagari Piaman* (Pariaman).

Walaupun masyarakat Pariaman penganut Islam Sunni, namun bagi penganut Sunni, mencintai keluarga Rasulullah bukan saja menjadi hak para penganut Syi'ah, tetapi juga berlaku bagi semua umat Islam, tanpa kecuali, hanya saja cara untuk melakukannya tidak sama. Dengan demikian, masyarakat Pariaman tidak mempermasalahkan mengenai asal muasal *Tabuik Piaman* dari kalangan Islam Syi'ah, yang penting bagi mereka adalah bagaimana *Tabuik* dijaga dan dilestarikan sebagai warisan budaya.

Lebih lanjut, menurut Asril, di Pariaman *tabuik* divisualisasikan dalam bentuk upacara dengan mengusung dua benda berbentuk menara setinggi 10-12 meter. Sementara di Bengkulu *tabot* ditafsir dari mimpi seorang leluhur keturunan *tabot* di Karbala. Ia melihat bangunan istana raja berbentuk piramida. Mimpi itu kemudian diwujudkan dengan bentuk artefak seperti menara setinggi sekitar 4-8 meter, yang memiliki unsur seperti piramida.

Waktu Prosesi Tabut

Menurut Asril, waktu prosesi tabut baik di Pariaman dan Bengkulu dilaksanakan pada bulan Muharram, dengan sedikit perbedaan waktu. Di Bengkulu, waktu prosesi dilaksanakan pada tanggal 1-10 Muharram,

sedangkan di Pariaman dilaksanakan pada tanggal 1-11,12,13, dan 14 Muharam, dengan memperhitungkan bahwa puncak prosesi dilaksanakan bertepatan pada hari Minggu. Pertimbangan praktis lebih mengemuka di balik terjadinya pergeseran waktu ini baik karena kepentingan penyelenggara (pemerintah, tokoh masyarakat, dan pemilik *tabuik*) dan kepentingan masyarakat penikmat.

Prosesi Tabut di Pariaman

Dikarenakan tradisi tabut ini terjadi di dua daerah yang berbeda, maka deskripsi bagaimana prosesi kedua tradisi ini berlangsung menjadi tidak terelakkan.

Di Pariaman, prosesi tabut terdiri dari beberapa rangkaian acara di antaranya pembuatan tabut, mengambil tanah, mengambil batang pisang, *maantam*, mangarak jari-jari, *mangarak sorban*, *tabut naik pangkek*, *maoyak* tabut dan tabut dibuang ke laut.

Tabut yang digunakan dalam tradisi ini berjumlah dua: yaitu *tabuik pasa* dengan pusat aktivitasnya di Kampung Perak, Pasir, dan pasar Pariaman (*nagari* Pasar Pariaman), dan *tabuik subarang* dengan pusat aktivitasnya di Kampung Pondok, Kampung Jawa, Kampung Cina, dan Jawi-Jawi (*nagari* Lima Koto Air Pampan). Kedua tabut ini menggambarkan dua kelompok yang sedang berseteru, yang dianalogikan dengan pasukan Husain dan pasukan Yazid yang sedang berperang di Karbala.

Prosesi dilaksanakan selama 10 hari, dimana 5 hari merupakan kegiatan inti, sedangkan hari-hari lain merupakan kegiatan pembuatan tabut. Sebelum hari pelaksanaan, para panitia dan masyarakat setempat sudah menyiapkan peralatan atau perlengkapan yang diperlukan untuk berjalannya tradisi ini berupa pembuatan bangunan tabut berbentuk menara dengan tinggi yang beragam, namun antara 6 sampai 15 meter. Bagian kerangkanya terbuat dari bambu, kayu, rotan, kain, dan kertas warna warni. Kerangka bangunan tabut itu sebenarnya terdiri atas dua bagian yaitu bagian atas dan bagian bawah.

Selain kerangka menara ini, artefak keduanya adalah *daraga* sebuah istilah dari Hindustan yang berasal dari Persia, bermakna peti mati. Di dalam *daraga* terdapat bangunan berbentuk makam atau pusara yang kira-kira berukuran 1x1 meter yang setiap sisinya di pagari dengan bambu-bambu kecil, pada bagian atas pusara dibentangkan kain putih sebagai penutup.

Dalam proses pembuatan tabut, sebagai fase awal dari keseluruhan prosesi tabut, tabut dibuat dalam tiga bagian: bagian dasar, bagian tengah, dan bagian atas. Selanjutnya dipasangkan kerangka Buraq yang dilapisi dengan kain berudu yang berwarna. Untuk kepala Buraq dipasangkan sebuah kepala boneka berwajah perempuan dengan rambut terurai yangtelah dipakaikan kerudung untuk penutup kepalanya. Bangunan tabut ini secara keseluruhan merupakan gambaran dari artifak kendaraan yang dipercaya membawa Husain ke langit.

Fase kedua berupa pengambilan tanah di sungai yang dilakukan pada tanggal 1 Muharram setelah shalat Ashar sebagai simbol kelahiran dan kesyahidan Husain, juga sebagai simbol pengambilan jenazah Husain yang tertinggal di Karbela.

Fase ketiga berupa pengambilan batang pisang yang dilakukan pada tanggal 5

Hari terakhir upacara, tabuik dibuang ke laut
(sumber Asril, 2013: 314)

Muharram yang kemudian dibawa ke *daraga*. Mengambil batang pisang bertujuan untuk melindungi pusara atau kuburan dari sengatan matahari selain itu juga menggambarkan kejadian di Padang Karbela saat Husain dipancung oleh tentara Yazid.

Fase keempat disebut dengan *maatam* dilaksanakan pada tanggal 6 Muharram. Fase kelima disebut dengan mengarak jari-jari yang dilaksanakan pada tanggal 7 Muharram.

Fase keenam berupa mengarak sorban dilaksanakan pada tanggal 8 Muharram sebagai simbol dari gambaran kekejaman pasukan Yazid yang tega memenggal kepala Husein. Kegiatan ini berlasung di sekeliling kota dengan mengarak sorban yang diletakkan dalam sebuah peti kecil yang terbuat dari kayu. Mengarak sorban bertujuan untuk menciptakan semangat yang dapat mengangkat harkat martabat serta harga diri dan mendorong keinginan untuk membela kebenaran yang ditujukan kepada Husein dalam memperjuangkan atas haknya.

Fase ketujuh tabut naik pangkek yang dilaksanakan pada tanggal 10 Muharram ini merupakan kegiatan menggabungkan antara dua bagian tabut, bagian atas dan bagian bawah yang masing-masingnya berukuran 6-7 meter, sehingga menjadi satu bagain dengan mencapai ketinggian 12-15 meter. Kegiatan tabut naik pangkek ini juga merupakan kegiatan yang ditunggu-tunggu oleh para pengunjung, karena kegiatan ini merupakan kegiatan yang sangat sulit dan banyak mengakibatkan resiko yang buruk. Oleh karena itu, pada ketika penggabungan pangkek atau bagian tabut disatukan, pangkek bagian atas diangkat secara gotong royong untuk disatukan pada pangkek bagian bawah, dengan menggunakan alat bantu seperti tiang-tiang, tali yang diikatkan pada bagian tabut, yang kemudian ditarik secara bersamaan dari berbagai arah. Jika penggabungan itu gagal dilaksanakan seperti jatunya pangkek atas, maka bagian dari tabut tersebut akan hancur dan tidak dapat dipakai lagi.

Fase kedelapan *mahoyak* tabut yang dilaksanakan pada tanngal 10 Muharram jam 13.00 setelah shalat Zuhur yang merupakan acara puncak dari tradisi tabut. *Mahoyak* tabut di tandai dengan musik gandang dengan lagu *hoyak* tabut. Lagu ini dimainkan dengan musik tempo cepat guna untuk membangkitkan semangat para pembawa tabuik dan pendukung tabut lainnya. Para pembawa tabut melakukan atraksi dengan menggoyang-goyayangkan, merebahkan, membawa tabut berlari menuju tabut lawan sambil berkata *hoyak* Husein, *hoyak* Husein, *hoyak* Husein, yang dilakukan berulang-ulang kali dengan suara yang keras dan serempak. *Mahoyak* tabut ini dilakukan oleh kedua pembawa tabut, yaitu tabut pasa dan tabut *subarang* secara bergantian. Dalam pelaksanaan *mahoyak* tabut ini terjadi unsur saling menyerang yang diiringi oleh lagu *hoyak* tabut sehingga sering kali terjadi bentrok fisik antara kedua belah pihak.

Prosesi Tabot di Bengkulu

Adapun ritus-ritus yang terdapat dalam Upacara *Tabot* menurut Hamidy (1991/1992: 66-73) sebagai berikut:

"(1) *Mengambik* tanah (mengambil tanah). Tanah yang diambil adalah tanah yang dianggap mengandung nilai magis; (2) *Duduk penja* (jari-jari). *Penja* adalah benda berbentuk telapak tangan manusia lengkap dengan jari-jarinya.

Penja disebut juga dengan jari-jari. *Penja* menurut keluarga Sipai adalah benda keramat yang mengandung magis, maka harus dicuci dengan air bunga dan air limau [jeruk] setiap tahunnya. Setelah dicuci *penja* diletakkan di *gerga*; (3) *Menjara* artinya mengandun atau saling berkunjung mendatangi kelompok *tabot* lain untuk beruji *dol* (bertanding membunyikan musik perkusi *dol*); (4) *Meradai*, berjalan mengitari kampong dilakukan oleh anak-anak usia 10-12 tahun dalam rangka pengumpulan dana untuk pembuatan *tabot*. Peserta *meradai* disebut *jola*. *Meradai* dilaksanakan pada

tanggal 06 Muharam dari pagi sampai sore; (5) *Arak penja*: atau disebut juga *arak* jari-jari dilaksanakan pada tanggal 08 Muharam mulai pukul 19.00- 21.00 dengan menempuh rute yang telah ditentukan. Acara dimulai di

Tabuik di Pariaman dihoyak pada upacara puncak dari siang sampai sore hari
(sumber Asril, 2013: 314)

Arak-arakan tabot di Bengkulu pada puncak acara 10 Muharram
(sumber Asril 2013: 316)

lapangan Merdeka Bengkulu (lapangan Tugu Provinsi) dan selesai kembali di lapangan Tugu Peovinsi. Pelaku upacara adalah anak-anak dan remaja; (6) *Arak serban*: dilakukan pada tanggal 09 Muharam pada malam hari dari pukul 19.00-21.00. *Arak serban* berupa prosesi membawa *serban* (sorban) putih yang diletakkan pada *tabot coki* (*tabot* kecil), dilengkapi dengan bendera atau panji-panji berwarna putih, h au atau biru yang bertuliskan "Hasan dan Husen" dengan kaligrafi Arab; (7) *Gam*: yaitu masa tenang yang ditentukan tidak boleh ada kegiatan apapun yang berkaitan dengan *tabot*. *Gam* dimulai dari pukul 07.00-16.00; (8) *Arak gedang*: yaitu prosesi kelompok *tabot* yang dimulai dari markas masing-masing menuju lapangan Merdeka. Menyatunya kelompokkelompok *tabot* dalam satu *arak-arakan* ini disebut dengan *arak gedang* (pawai akbar). Di lapangan Merdeka, *tabot-tabot* itu dibariskan seperti bershaf, sehingga disebut pula dengan *tabot besanding* (*tabot* bersanding). Upacara dimulai pada pukul 19.00-21.00. Selama upacara *tabot besanding* berbagai hiburan dan kesenian rakyat ditampilkan untuk menghibur para pengunjung; (9) *Tabot tebuang*: upacara *tabot tebuang* dimulai dari lapangan Merdeka, sekitar pukul 11.00 *arak*-arakan *tabot* menuju Padang Jati dan berakhir di kompleks pemakaman umum, Karabela. Di lokasi ini dimakamkan Imam Senggolo, pelopor upacara *tabot*. Upacara *tabot tebuang* dipimpin oleh *dukun tabot* dan dipandang bernilai magis.Selesai ritual *tabot tebuang*, *tabot-tabot* itu dibuang di sekitar makam".

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Ibnu al-Manzur, *Lisan al-'Arab*.

Lucia C. G. Grieve, The Muharram in Western India, hlm. http://opensiuc.lib.siu.edu/ocj/vol1910/iss8/3/

Tafsir ibnu Katsir,

Asril, Perayaan Tabuik dan Tabot: Jejak Ritual Keagamaan Islam Syi'ah di Pesisir Barat Sumatra, *Jurnal Panggung*, Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M), Institut Seni Budaya Indonesia (ISBI) Bandung, 2013, http://simlitmas.isbi.ac.id/e-jurnal/index.php/panggung/article/view/144/144

Endang Rochmiatun, Tradisi Tabot pada Bulan Muharram di Bengkulu: Paradigma Dekonstruksi, 3024, hlm. 49. Lihat link:

http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/tamaddun/article/download/131/116.

Maezan Kahlil, Tradisi Tabuik di Kota Pariaman, JOM FISIP Vol. 2, No.2 Oktober 2015

Asril, Dinamika Kebelangsungan Tabuik Pariaman, http://journal.isi-padangpanjang.ac.id

Lidya Lestari, Peranan Pemerintah dan Masyarakat Mempertahankan Perayaan Tradisi 10 Muharram di Pariaman 1992-2013, *Skripsi*, Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam, Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014

Tadarus

Kegiatan membaca Al-Qur'an, terutama pada bulan Ramadhan, baik secara perorangan maupun secara bersama-sama. Tiada hari dalam bulan Ramadlan tanpa melakukan tadarus. Bagi para santri di pondok pesantren, orang Islam lelaki dan perempuan baik di rumah atau tempat lainnya untuk selalu tadarus al-Qur'an. Istilah tadarus sering disebut juga *nderes* (bahasa Jawa) Al-Qur'an. Maksud dari tadarus yang *nderes* ini adalah untuk melancarkan bacaan dan menjaga hafalan Al-Qur'an-nya. Waktunya juga tidak harus nunggu bulan Ramadlan, tetapi setiap hari dan waktu-waktu khusus.

Arti dan Konteks Tadarus

Tadarus berasal dari bahasa Arab, *tadarasa* dengan huruf *dal* berharakat fathah dibaca panjang, yang berarti mempelajari bersama. Hal itu sesuai dengan definisi tadarus pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, yaitu pembacaan Al-Qur'an secara bersama-sama (pada bulan puasa).

Bagi orang Islam, membaca Al-Qur'an adalah suatu "kewajiban". Sebab, tanpa membaca Al-Qur'an rasanya sulit sekali untuk dapat menjalankan ibadah, terutama ibadah shalat sehari lima waktu. Dalam setiap shalat, setiap rakaat harus membaca Surah atau ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an. Apabila umat Islam tidak dapat membaca Al-Qur'an dan menghafalkannya, maka sungguh sulit untuk dapat mendirikan shalat setiap waktu. Tadarus adalah salah satu cara untuk dapat menghafal ayat-ayat Al-Qur'an. Jika orang membaca Al-Qur'annya terus-menerus, maka dengan sendirinya orang akan hafal sendiri.

Ngaji dan *Nderes* Al-Qur'an

Ada sedikit perbedaan antara mengaji atau *ngaji* Al-Qur'an dan *nderes* atau tadarus Al-Qur'an. N*gaji* Al-Qur'an itu berarti sedang belajar membaca Al-Qur'an dengan seorang guru khusus Al-Qur'an. Karena belajar Al-Qur'an, maka kita harus mengetahui nama huruf hijaiyahnya, hukum membaca huruf satu dengan huruf lainnya, baik hukum bacaan tanwin, tasydid, nun/mim mati, termasuk panjang pendeknya huruf dalam kata Al-Qur'an. Pembelajaran semacam itu disebut dengan *ngaji* tajwid.

Berbeda lagi dengan *nderes* atau tadarus Al-Qur'an, karena untuk dapat tadarus, orang harus sudah dapat membaca Al-Qur'an terlebih dahulu. Praktik tadarus terbagi dalam beberapa kategori, yaitu personal-*one man show* dan kolektif-subtitutif. Dalam kategori personal, biasanya dari segi bacaan tajwid dan kelancaran membacanya sudah tidak diragukan lagi. Dia sudah dapat mengajarkan ke yang lainnya. Adapun kategori kolektif-subtitutif, yaitu tadarus yang dilakukan secara bersama-sama, saling bergantian bacaannya sesuai dengan kesepakatan, misalnya satu *kaca* (lembaran) untuk setiap pembaca Al-Qur'annya. Kategori kedua inilah yang sering dilakukan pada saat bulan Ramadlan di mushalla, masjid, majlis taklim atau pondok pesantren. Makna tadarus yang sesungguhnya itu kategori kedua tersebut.

ODOJ: Pola Baru Tadarus

One day one juz (odoj) adalah fenomena baru di kalangan umat Islam menengah dan di kota sebagian umat Islam Indonesia. ODOJ

termasuk gerakan baru dalam dunia baca Al-Qur'an di Indonesia. Pola ODOJ ini memang lebih fleksibel dibanding dengan tadarus yang selama ini berkembang. Umat Islam yang ikut dalam kegiatan ODOJ lebih terorganisir dan sistematis. Akan tetapi, tetap saja ada kekurangan di dalamnya.

Dari segi sosiologis, tadarus Al-Qur'an dilakukan bakda shalat maktubah, antara lain bakda magrib, bakda isya atau bakda subuh, sedangkan gerakan ODOJ tidak mengenal waktu, dan tempat. Seringkali terlihat di dalam bis kota atau kereta *commuter line* beberapa orang sambil berdiri atau duduk sambil membaca Al-Qur'an dengan model ODOJ. Pola ODOJ yang seperti itu tentu saja mempunyai kelemahan, yakni tidak ada orang yang bisa memberikan koreksi jika ada kesalahan bacaannya. Belakangan, ODOJ juga mulai memasuki program di pondok pesantren khusus tahfizh (hafal al-Qur'an). Sehingga, ODOJ menjadi bagian tak terpisahkan dari program tahfizh pesantren tertentu.

[Mahrus el-Mawa]

Tahlil

Istilah kata

Tahlil secara istilah berasal dari suku kata dalam bahasa Arab yang bermakna membaca kalimat La ilaha illa Allah. Sedangkan dalam konteks masyarakat Islam Indonesia *tahlil* bukan hanya pembacaan kalimat la ilaha illa Allah saja, melainkan sebuah amalan yang mengandung bacaan baik ayat-ayat al-Quran (seperti surat al-ikhlas, surat yasin, dll), kalimat *la ilaha illa Allah* atau tahlil, kalimat *alhamdu lillah* atau *tahmid*, kalimat *subahana Allah wabihamdihi* atau *tasbih*, *astaghfirullahal Adzim* atau *istighfar*, maupun dzikir-dzikir lainnya.

Membaca tahlil, membaca surat Yasin, terutama ditujukan kepada orang tua atau sanak kerabat dan jamaah Islam yang sudah meninggal adalah tindakan terpuji. Anak salih yang mau mendoakan kepada orang tuanya yang telah meninggal adalah idaman bagi orang Islam. (Nur Syam, 250)

Meskipun ritual tersebut tidak hanya pembacaan tahlil (kalimat *la ilaha illa Allah*) saja melainkan juga terdapat ragam bacaan lainnya, namun ritual ini dinamakan tahlil. Hal ini karena melihat bahwa bacaan tahlil-lah yang paling banyak dibaca. Sebagaimana tasbih dalam penamaan sebuah shalat sunnat, dinamakan tasbih karena dalam salat tersebut yang paling banyak adalah bacaan tasbih. Selain itu, penamaan ini juga didasari bahwa kalimat tahlil merupakan zikir yang paling utama. (Madchan Anies, *Tahlil* dan Kenduri, Pustaka Pesantren, 2009: 2-3)

Pembacaan tahlil dilakukan oleh masyarakat Islam di Indonesia tidak hanya sebagai amalan yang dilakukan secara individual, melainkan juga sebuah amalan yang dikerjakan secara berjamaah. Amalan tahlil juga tidak hanya dilakukan di masjid atau tempat ibadah lainnya seperti mushalla ataupun langgar. Ia juga dikerjakan oleh seseorang yang melakukan ziarah kubur, atau dalam upacara *selametan* yang diadakan di rumah-rumah duka atau dalam rangka haul.

Tahlil adalah salah satu ritual yang tidak asing bagi kelompok Islam tradisional yang berada di lingkungan pedesaan. Meskipun demikian, bukan berarti masyarakat kota dan modern tidak mengamalkan tahlil. Sebab, di kota-kota besar juga tidak sulit untuk menemukan acara tahlilan sebagaimana di kampung-kampung. Salah satu yang membedakan tahlil di kampung dan kota mungkin adalah dalam proses mengundang ke acara tahlilannya di mana acara tahlil di kampung terlihat sangat guyub antar tetangga satu dengan yang lainnya. Hal ini sulit ditemukan di daerah-daerah kota.

Ditilik secara kebahasaan, kata tahlil memiliki dua arti, yakni “pengucapan *la ilaha illallah*” dan “ekspresi kesenangan” atau “ekspresi keriangan”. Umat Islam Indonesia memaknai tahlil pada definisi pertama. Kegiatan tahlil yang meliputi pembacaan yasin, ayat kursi, lantunan tasbih, tahmid dan istighfar memiliki keterikatan dengan struktur sosial khususnya masyarakat pedesaan. Tahlil bagi masyarakat pedesaan memilliki makna religious dan makna sosial pedesaan.

Dzikir Kematian

Ritual tahlil biasanya dilakukan pada hari-hari tertentu setelah kematian anggota keluarga di masyarakat. Bagi masyarakat di Jawa Timur, misalnya, ritual tahlilan ada yang dilakukan sejak hari pertama wafatnya anggota keluarga

foto : foto.detik.com

selama tujuh hari berturut-turut. Tahlil juga dapat diselenggarakan setelah tiga hari kematian (*nelung dino*), kemudian dilanjutkan pada hari ke tujuh (*mitung dino*). Pada empat puluh hari kematian pihak keluarga biasanya juga menyelenggarakan tahlil kembali (*matang puluh*), dilanjutkan dengan pelaksanaan tahlil di hari ke-100 (*nyatus*). Setelah melewati hari ke-100, anggota keluarga menyelenggarakan ritual tahlil kembali pada peringatan haul (1 tahun) kematian dan diakhiri dengan tahlil di hari ke-1000 (*nyewu*).

Menurut Syaukanie (2010), kalangan Islam tradisional di pedesaan meyakini adanya prosesi perjalanan yang harus dilalui oleh seseorang setelah kematiaannya. Prosesi pertama adalah ujian di liang kubur. Pada prosesi ini seorang hamba akan ditanyakan seputar keimanan oleh Malaikat (*man rabbuka* = siapa tuhanmu, *man nabiyuka* = siapa nabimu dan lain sebagainya). Usai prosesi ini dilalui, seorang hamba akan melewati "jembatan lurus" (*sirathal mustaqim*). Gambaran *sirathal mustaqim* dijelaskan seperti helai ramput dibelah tujuh. Di bawah jembatan yang panjangannya tak bisa dipikirkan manusia itu adalah bara api yang suhunya melebihi permukaan matahari, itulah neraka jahanam.

Adanya prosesi pasca kematian tersebut, tahlilan dan kirim doa oleh sanak keluarga yang ditinggalkan dimaksudkan memperingan perjalanan menuju persinggahan terakhir. Kaum muslim tradisional berpegang pada hadit nabi yang menyatakan bahwa ketika seorang hamba meninggal dunia maka semua amal ibadah akan terputus kecuali doa anak sholeh. Kaum Muslim tradisional mencoba memperingan perjalanan orang yang meninggal dengan cara memberi bantuan amal saleh berupa bacaan-bacaan dan doa-doa dalam Tahlilan. Dengan kata lain, Tahlilan adalah upaya untuk memperingan perjalanan orang yang meninggal menuju persinggahan terakhir.

Kegiatan yang turut mengiringi tahlil adalah ziarah kubur. Baik tahlil maupun ziarah kubur, biasanya dilakukan oleh masyarakat sebagai medium refleksi dan evaluasi diri. Bahwa semua makhluk yang bernyawa di dunia ini akan mengalami kematian. Bahwa kematian adalah pintu masuk kehidupan baru. Ibarat kita bepergian jauh, pun dengan kematian juga harus dipersiapkan.

Dari Tahlil ke Aksi Sosial

Sosiolog asal Prancin Emile Durkheim jauh-jauh hari telah mengemukakan tesisnya tentang agama dan solidaritas social dalam ranah ilmu social. Jika dilihat dari proses ritualnya, tahlil dapat dikategorikan seremonl keagamaan seperti dimaksudkan oleh Emile Durkheim. Ketika penulis melakukan studi lapangan di daerah Kabupaten Jombang Jawa Timur (Januari 2012), ritual keagamaan dalam tradisi tahlil dalam perjalanannya telah membuahkan aksi social. Ritual tahlil merekatkan setiap anggota masyarakat. Dalam istilah sosiologi kerekatan disebut solidaritas, yang terbentuk atas dasar perasaan moral, keyakinan serta pengalaman emosional yang sama.

Tiap kali mendengar kabar kematian, secara sepontas anggota masyarakat pedesaan "melayat" dan pada malam harinya menggelar acara "tahlilan". Berbondong-bondong masyarakat datang ke keluarga yang anggotanya meninggaa dunia. Mereka datang dengan membawa hasil bumi. Dari bahan-bahan mentah, anggota masyarakat memasak secara bersama-sama untuk suguhan para pelayat dan jam'ah yang ikut tahlil di malam hari. Di beberapa tempat bahkan tidak sedikit anggota masyarakat yang membawa makanan siap saji, ada kue dan juga lauk pauk. Ada semacam "sangsi social" jika hal ini dilanggar. Dalam konstruk fungsionalisme structural,

ritual tahlil telah membentuk semacam norma yang mengikatkan anggota masyarakat. Selain takut adanya "sangsi social", budaya spontanitas muncul juga karena menyadari bahwa di waktu yang lain mereka akan mengalami kematian. Ada pengharapan yang tinggi akan adanya aksi timbal balik jika ada di antara anggota keluarga meninggal dunia.

Ritual tahlil dalam beberapa komunitas telah membentuk semacam kelembagaan lokal. Bahkan di daerah Jombang Jawa Timur, kegiatan tahlil tidak semata dilakukan untuk waktu-waktu tertentu seperti termaktub di atas. Kelembagaan tahlil menjadi bagian dari kehidupan social masyarakat. Tahlil qubro misalnyaa ini dilaksanakan setahun sekali oleh ribuan jam'ah majlis ta'lim. Dalam pelaksanaan tahlil qubro, setiap jam'ah menyumbangkan rizkinya. Tidak ada patokan dalam besaran uang sumbangan. Besaran minimal sumbangan yang diberikan anggota masyarakat ketika studi lapang ini dilakukan adalah Rp. 1000,-. Tidak ada inisiator dalam kegiatan tahlil qubro kecuali anggota masyarakat yang mempercayakan Muslimat NU sebagai organisasi social keagamaan sebagai fasilitator yang mengumpulkan ribuan umat Islam dalam ritual pembacaan doa-doa tahlil.

Bak rapat akbar, ritual tahlil qubro menjadi momentum gerakan social. Dana yang terkumpul dari sumbangan suka rela diserahkan langsung oleh masyarakat secara simbolis untuk pembangunan fasilitas publik. Ketika studi lapang dilakukan, ada dua fasilitas publik yang telah terbangun yakni Rumah Sakit Nahdlatul Ulama dan Panti Asuhan, keduanya berdomisili di Kabupaten Jombang Jawa Timur. Kedua fasilitas public tersebut di bangun di atas tanah yang juga didapatkan dari sumbangan (wakaf) anggota masyarakat. Dari sini kita dapat belajar, kuatan social dalam ritual tahlil kini tak lagi digandrungi oleh muslim tradisional pedesaan semata.

Rangkaian bacaan tahlil pada umumnya diawali dengan membaca surat al-fatihah yang dihadiahkan kepada Nabi Muhammad SAW dan keluarganya, sahabat Nabi, para tabi'in, tabiut tabi'in, para ulama salafussaleh, dan orang tua yang telah wafat. Kemudian secara khusus bacaan al-fatihah ditujukan kepada orang yang dimaksud secara khusus dalam acara tahlilan (bila sedang berziarah, maka yang dikhususkan adalah ahli kubur yang sedang diziarahi, dan bila dilakukan di rumah orang yang mengadakan tahlilan maka yang dikhususkan adalah orang yang dimaksud oleh tuan rumah, dan seterusnya).

Selepas pembacaan surat al-fahihah, biasanya dilanjut dengan pembacaan surat al-ikhlas, surat *al-muawwidzatain*, ayat ke 1 sampai 6 surat *al-baqarah* lalu *ayat kursi*. Setelah itu baru membaca tahlil; *la ilaha illa Allah*, dilanjut membaca *tasbih; subhanallah wabihamdihi subhanallahil adzim, istighfar; astagfirullahal Azhim*. Kemudian diakhiri dengan pembacaan doa yang dipimpin oleh seorang kiai dan diaminkan oleh para jamaah. Susunan tahlil ini tidak mesti sama. Terkadang bisa berbeda-beda sesuai dengan kiai yang memimpinnya. Biasanya perbedaan susunan tahlil disebabkan transmisi (jalur) penerimaan sanad tahlil dari guru-guru kiai tersebut yang berbeda. Meski demikian, secara umum, pola tahlil tidak ada perbedaan.

Bacaan-bacaan dalam rangkaian tahlil dinilai sebagai ibadah, sebab bacaan tersebut merupakan rangkaian dari ayat-ayat al-Quran, dzikir, dan doa. Beberapa bagian bacaan tahlil bahkan diperintahkan untuk dibaca dalam kondisi dan waktu tertentu. Misalnya, soal pembacaan surat al-Ikhlas sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Daruquthni, *"barang siapa melewati kuburan kemudian membaca qul huwa Allah Ahad (surat al-Ikhlas) sebelas kali, maka Allah akan berikan pahala sebanyak orang mati." (Ensiklopedia NU, 156)*

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

Madchan Anies, *Tahlil dan Keduri*, YogyakartaPustaka Pesantren, 2009
Nur Syam, *Islam Pesisir*, Jogjakarta: LKi,
A.Khoriul Anam, dkk, *Ensiklopedia N*, Jakarta : PBNU, 20

Takbir Keliling

Lantunan takbir pada malam lebaran dengan nada dan irama khasnya terasa mendayu meluluhkan kalbu. Diselingi tabuhan beduk yang menderu, suara takbir bergema, bersahutan dari berbagai masjid dan mushalla di bebagai sudut desa dan kota. Berbagai kanal televisi pun diramaikan beragam acara takbiran.

Hati bergetar, bercampur suka cita dan kesedihan. Gembira lantaran Idul Fitri segera tiba esok hari. Silaturahim dengan kerabat dan tetangga dalam suasana gembira ria langsung terbayang. Namun terlntas pula perasaan sedih karena kesyahduan Ramadhan jadi terasa singkat dan cepat berlalu, sembari penuh harap, bisa jumpa kembali Ramadhan tahun depan.

Bunyi lafaz takbiran adalah:

الله أكبر الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله الله أكبر الله أكبر ولله الحمد

"Allah Maha besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, tidak ada Tuhan kecuali Allah dan Allah Maha Besar, Allah Maha Besar dan segala puji hanya milik Allah."

Pengulangan lafadz takbir dalam takbiran, ada yang tiga kali. Ada pula yang hanya dua kali. Kalangan Nahdliyin menggunakan tiga kali dengan mengacu Imam Syafi'i. Sementara elemen Islam yang lain, baik yang bermadzhab maupun tidak, biasanya hanya dua kali mengulang takbir. Selain pengulangan, tidak ada perbedaan.

Mereka yang jauh dari keluarga, sedang di perantauan, tengah studi atau bekerja di luar negeri, takbiran pada malam lebaran membuat rindu pada keluarga dan kampung halaman makin menggebu. Seruan untuk mengagungkan kebesaran Allah SWT pada malam Idul Fitri dan Idul Adha dijalankan dengan menyemarakkan malam takbiran. Tak cukup di masjid dan mushalla, semarak takbiran juga digelar dengan cara takbir keliling.

Takbir keliling adalah seremoni mengumandangkan takbir secara kolektif pada malam lebaran, dengan cara berkeliling desa atau kota, menyusuri jalanan utama dan pinggiran. Ada yang berjalan kaki sembari menenteng obor. Ada pula yang mengendarai kendaraan bermotor. Takbir keliling adalah pengembangan kreasi malam takbiran. Tidak sekedar berdiam di masjid atau mushalla, tetapi dengan bergerak di luar, berkililing, sehingga syiarnya lebih bergema.

Takbiran dilakukan baik pada malam Idul Fitri maupun Idul Adha. Tapi takbir keliling sedikit sekali terjadi pada malam Idul Adha, lebih marak diselenggarakan pada malam Idul Fitri. Masyarakat dengan suka cita berbondong-bondong mengikuti takbir keliling. Takbir keliling biasanya dimulai setelah shalat isya atau sekitar pukul 20.00 waktu setempat.

Takbir keliling dapat mempererat tali persaudaraan antar anggota masyarakat. Pada mulanya, takbir keliling dilaksanakan dengan cara sederhana. Warga bertakbir keliling desa dengan hanya membawa obor, alagt penerangan yang terbuat dari bambu. Bahan bakarnya dari minyak tanah yang dimasukkan dalam lobang bambu. Sumbunya berupa sabut kulit kepala atau kain dari pakaian bekas.

Obor menjadi salah satu ciri khas takbiran keliling. Obor digunakan sebagai

alat penerangan, terutama di kampung yang aliran listriknya belum merata. Takbir keliling sebagian bertujuan agar masyarakat tidak bosan dengan takbiran yang biasanya dilakukan hanya di masjid-masjid atau di mushola-mushola.

Di Jakarta, takbir keliling menyambut Hari Raya Idul Fitri adalah tradisi yang sudah beratus tahun berlangsung di kalangan masyarakat Betawi. Malam takbiran adalah budaya khas Islam di Indonesia yang tidak ditemukan di negara lain. Di Arab Saudi dan negara Islam lain tidak ada seremoni takbiran keliling. Itu ungkapan kegembiraan masyarakat muslim untuk mencapai Hari Kemenangan setelah sebulan berpuasa.

Malam takbiran dan takbiran keliling oleh seorang peneliti disebut sebagai bagian Pesta Lebaran. Dimulai sejak malam Idul Fitri pada hari terakhir bulan Ramadhan. Ditandai dengan semarak kumandang takbir di berbagai masjid, mushalla dan titik kumpul lainnya.

Salah satu ayat Al-Quran yang memberi panduan mengisi malam Idul Fitri adalah Surat al-Baqarah ayat 185:

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangan (hari terakhir Ramadan, 30 hari) dan kamu mengagungkan Allah (bertakbir) atas petunjuk-Nya yang diberikankepadamu, agar kamu bersyukur."

Imam Al-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*, mengatakan, "*Ashhab* kami (ulama Syafi'iyah) berkata, dianjurkan menghidupkan malam dua hari raya dengan shalat atau amaliyah-amaliyah ketaatan yang lainnya. Ulama kami berhujjah dengan hadits Abi Umamah dari Nabi Shallallahu 'alayhi wa Sallam, "Barangsiapa yang menghidupkan malam hari raya, hatinya tidak akan mati ketika matinya semua hati."

Malam Lebaran Khas Nusantara

Malam takbiran dan takbir keliling tentu saja tidak berasal dari pesan spesifik Al-Quran dan Hadis Nabi, tapi lebih sebagai inovasi masyarakat Islam Nusantara, terhadap seruan untuk mengagungkan nama Allah. Improvisasi dari seruan memperbanyak dzikir, takbir, doa dan istighfar pada malam Id.

Banyak literatur Islam lebih membahas seputar shalat Id ketimbang takbiran. Baik seputar status shalat Id sebagai ibadah sunnah muakkad, pelaksanannya dengan cara berjamaah, sampai pembahasan tempatnya, di masjid atau lapangan. Takbir memang identik dengan Id. Shalat Id takbirnya lebih banyak dari shalat lainnya. Rakaat pertama diawali dengan 7 kali takbir. Rakaat kedua dengan 5 kali takbir.

Takbiran, pada sebagian kalangan, mulai digelar setalah adzan maghrib, sembari menunggu shalat berjamaah. Ada pula yang dimulai seusai shalat maghrib pada hari terakhr puasa, dan berakhir sampai salat Id esok harinya. Ada yang semalam suntuk takbiran di masjid. Bergantian antar kelompok usia, mulai anak-anak, remaja sampai orang tua. Ada pula yang tak sampai semalam suntuk, berhenti tengah malam, dan disambung kembali menjelang shalat subuh.

Di Jawa, takbiran bisa samapai 13 jam, dari jam 18.00 sampai jam 07.00 esoknya. Di Jawa, dikenal dengan sebutan *Malem Takbiran*. Karena malam kemenagan, takbiran berlangsung penuh semangat. Takbiran menjadi semacam proklamasi selesainya puasa.

Malam Takbiran itu adalah malam kebahagiaan, tapi juga sekaligus ada kesedihan, karena Ramadhan telah berakhir dan ada perasaan belum ada jaminan akan ketemu Ramadhan berikutnya. Namun rasa kesedihan itu kemudian dikalahkan oleh rasa gembira. Malam Takbiran juga dikenal dengan malam kemenangan.

Ada pula yang masuk Islam setelah tersentuh lantunan takbir. Seorang karyawan asal Tangerang Banten masuk Islam karena sering mendengar takbir. Matanya yang tadinya minus 6 sebelah kiri dan silinder 4,5 mnjadi sembuh. Ia kemudian memilih pembinaan pada seorang Kiai di Bandung.

Bagi anak-anak, takbir keliling adalah momentum yang sangat ditunggu-tunggu denga suka cita. Takbiran dinilai penting bagi pembinanan anak. Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) pernah minta pengurus masjid dan mushala untuk memfasilitasi kegiatan takbir keliling yang menyenangkan bagi anak-anak di sekitarnya.

Malam takbiran dinilai KPAI bisa menjadi momentum rekreasi religi bagi anak untuk mengartikulasikan keberagamaan. Kegiatan tersebut bagi anak-anak tetap perlu pendampingan orang tua agar anak dapat melewati malam takbiran dengan khidmat untuk menginternalisasi nilai-nilai Idul Fitri kepada anak.

Anak-anak perlu diberi ruang leluasa untuk ikut takbir, baik di masjid maupun takbir keliling, sambil bermain, namun tetap di bawah pengawasan, pendampingan dan pembimbingan orang tua serta orang dewasa di sekitarnya. Pemerintah dan aparat keamanan juga didorong memfasilitasi kegiatan keagamaan di malam Idul Fitri yang menyenangkan bagi anak, bersifat edukatif, berciri fun, serta menjamin keamanan dan kenyamanan.

Pembacaan takbir Idul Fitri dimulai sejak matahari terbenam di hari terakhir bulan Ramadhan, dan terus berlangsung sepanjang malam, hingga shalat Idul Fitri dimulai pada esok harinya. Sementara waktu membaca takbir Idul Adha lebih panjang.

Dimulai sejak terbenamnya matahari pada hari Arafah tanggal 9 Dzulhijjah sampai habis waktu shalat ashar di akhir hari tasyrik tanggal 13 Dzulhijjah. Belum ditemukan dokumen yang menjelaskan kapan takbir keliling pertama kali dimulai. Warga umumnya menjelaskan, tradisi ini sudah ada sejak mereka masih kecil.

Lokasi dan Instrumen

Takbir keliling dulu dilaksanakan hanya di kampung dan desa. Warga, terutama anak-anak dan remaja, membawa obor bambu berkeliling kampung sambil mengucapkan takbir. Orang tua takbiran tetap di dalam masjid sambpai dini hari, sambil mengurusi pembagian zakat fitrah. Takbir kemudian dilanjutkan usai shalat subuh sampai shalat Idul Fitri dimulai.

Seiring berjalannya waktu dan perkembangan kepemilikan kendaraan di pedalaman, takbir keliling juga berubah. Penduduk tidak lagi berjalan kaki untuk berkeliling kampung, mereka menggunakan kendaraan. Luasan kawasan takbiran keliling tidak lagi terbatas di desa-desa, mereka bahkan takbir sampai di pusat-pusat keramaian daerah dan perkotaan.

Untuk takbiran berkeliling kota, umumnya warga menggunakan mobil bak terbuka. Karena masing-masing desa takbir keliling ke kota, bukan lagi terbatas di desanya, maka kota atau pusat-pusat keramaian menjadi penuh kendaraan berisi rombongan takbiran. Dari sinilah mulai ada larangan takbir keliling menggunakan mobil bak terbuka. Takbir keliling kemudian dianggap sebagai sumber kemacetan di malam takbiran.

Selain dianggap sumber kemacetan, di beberapa daerah takbir keliling dilarang karena disalahgunakan untuk kegiatan kurang bermanfaat. Seperti di Pamekasan, Madura, takbir keliling justru disalhgunakan sebagai ajang mabuk-mabukan oleh segelintir anak muda. Takbir keliling yang umumnya menjadi simbol semangat keagamaan ternoda oleh kericuhan dan kekurangtertiban. Kota-kota yang menyebut diri sebagai kota Islami pun sebagian mulai menutup diri terhadap takbir keliling. Di Jakarta, takbir keliling juga sempat dilarang Gubernur. Kontroversi pun meluas.

Di Banyuwangi Jawa Timur, ada lomba takbiran pada malam Idul Fitri. Peserta lomba takbiran menghabiskan dana jutaan rupiah untuk menyewa *sound system* dan ditaruh di atas truk fuso. Suasana menjadi sangar semarak. Namun ada juga efek samping keresahan warga sekitar. Ada warga yang bagian rumahnya pecah karena kerasnya frekuensi susunan speaker satu truk fuso yang berkeliling kampung.

Dalam sebagian momentum lebaran, semarak takbiran mengalami penurunan antusiasme ketika makin sering terjadi

perbedaan penentuan Idul Fitri antar ormas Islam tetentu dengan Sidang Itsbat Kementerian Agama. Persiapan takbiran pun terasa jadi terganggu.

Variasi Berbagai Daerah

Beberapa insiden tersebut tidak membuat antusiasme takbiran keliling secara nasional terganggu. Gema takbir keliling masih berlangsung di berbagai daerah. Di Aceh, takbir keliling didukung penuh pemerintah daerah. Pemerintah Aceh menyediakan mobil-mobil dinas untuk digunakan sebagai kendaraan pawai takbir keliling. Pemerintah daerah juga menyediakan bus dalam jumlah yang tidak sedikit.

Takbiran yang tidak kalah menarik ada di Kabupaten Kepulauan Anambas, Provinsi Kepulauan Riau. Hampir setiap kampung di Anambas mengadakan lomba pawai takbiran atau takbir keliling. Peserta takbiran diharuskan berjalan kaki keliling kampung dan tetap membawa obor. Prestasi kelompok pawai diukur dari kerapihan barisan. Semakin rapi semakin baik.

Takbiran serupa di Anambas juga dilaksanakan di Kabupaten Slamen, D.I. Yogayakarta. Kompetisi takbiran di Sleman terlaksanan belakangan. Takbiran keliling juga dilaksanakan pada malam hari raya Idul Adha. Warga berebutan menjadi pemenang agar mendapatkan hadiah tiga ekor kambing.

Takbir keliling tak kalah kreatif ditunjukkan warga muslim minoritas di Kupang NTT. Mereka menjamin bahwa takbiran tidak membuat macet jalan raya. Tentu saja, karena masyarakat muslim melaksanakan takbiran di atas perahu di patai. Dinamakan Takbir Samudera. Rute takbir dimulai dari Masjid Nurul Mubin di Pantai Namosain sampai wilayah patai dekat Kelapa Lima, Kota Kupang. Jaraknya sekitar 10 kilometer.

Uniknya lagi, peserta takbiran itu bukan hanya warga muslim. Warga yang beragama kristen juga ikut memeriahkan takbiran karena profesi mereka sebagai nelayan1. Warga Kupang memang sudah terbiasa saling membantu menyukseskan acara keagamaan warga lain yang berbeda agama. Ketika hari Paskah, giliran masyarakat muslim yang membantu menyiapkan beberapa keperluan.

Di daerah Dompu, Nusa Tenggara Barat, malam takbiran diperingati dengan membakar Ilo Sangguri atau obor. Di Jawa, dinamakan *oncor*. Pendduduk percaya, dengan adanya Ilo Sangguri, malaikat dan roh leluhur akan datang. Namun seiring maraknya penerangan listrik, Ilo Sangguri semakin jarang ditemukan.

Pasa zaman penjajahan Belanda, takbir keliling di Dompu digunakan sebagai sarana mengumpulkan masa untuk melawan Belanda. Takbir disertai tahlil dipakai untuk mengorbankan semangat rakyat. Mereka sekaligus bertekad untuk syahid di jalan Allah SWT.

Sedangkan Gorontalo melaksanakan takbir dengan cara berbeda. Gorontalo menyambut malam takbiran sejak seminggu sebelumnya dengan mengadakan acara *tumbilotohe*. Ini adalah malam pasang lampu. Tujuan awalnya untuk menerangi jalanan yang digunakan jamaah ketika akan melaksanakan ibadah tarawih di malam hari.

Semakin hari tradisi ini semakin ramai. Di lapangan-lapangan penuh berisi botol kecil yang berisikan minyak tanah dan ada sumbunya untuk dinyalakan api. Botol inilah yang digunakan dalam malam *tumbilotohe*.

Salah satu tradisi takbiran yang berbeda dibanding daerah lainnya ada di Muara Siberut, Kepulauan Mentawai, Sumbar. Bila pada daerah lain takbir keliling hanya dilaksanakan malam hari, di Seberut, takbir juga dilaksanakan pagi hari. Banyak muallaf di sana yang antusias ikut takbiran.

Kutoarjo, Purworejo, Jateng memaknai takbir keliling secara berbeda. Di sini, tepatnya di Desa Wurun, takbir keliling disebut pengajian takbir keliling. Kegiatan ini dilaksanakan di rumah-rumah warga secara rutin setiap malam Sabtu dua minggu sekali. Pesertanya remaja desa. Penentuan tuan rumahnya dengan mengundi, apabila nama yang tercantum keluar, maka nama itu wajib

menjadi tuan rumah di pengajian selanjutnya.

Waktu pengajian dilaknakan setelah shalat isya dengan jumlah peserta 20 orang yang terdiri dari murid tingkat SMP dan SMA. Sebelum memulai pengajian, diadakan shalat berjamaah dengan diimami kiai desa setempat.

Pengajian ini dimulai dengan membaca tahlil untuk leluhur. Kemudian dilanjutkan simakan Al-Quran atau tadarus Al quran yang dipimpin seorang Ustad yang bertujuan agar usia remaja tidak melupakan kitab suci Al Quran dan menambah pengetahuan dengan cara yang benar serta memahami arti yang terkandung di dalam Al Quran.

Sang ustad memberikan materi berupa fikih seperti tata cara shalat wajib, sunnah, shalat jenazah dan lain sebagainya. Setelah utadz rampung, ceramah dilanjutkan dengan wejangan kiai agar peserta remaja mendapat ilmu pengetahuan agama yang mencukupi. Tuan rumah menyediakan konsumsi sehingga menambah kenyamanan pengajian di tempat tersebut.

Perayaan malam takbiran Idul Fitri dengan cara berbeda dilaksanakan di Pontianak, Kalbar. Di kota ujung barat kalimantan ini, takbiran dilaksanakan dengan meriam raksasa. Meriam tersebut rata-rata berdiameter 80 centimeter. Panjangnya mencapai tujuh meter. Oleh warga pontianak, meriam ini dinamakan meriam karbit.

Festival meriam karbit ini bermula sejak zaman Sultan Syarif Abdurrahman Al Kadrie (1771-1808). Kala itu, sultan melontarkan dua peluru meriam. Peluru pertama jatuh di tengah hutan dan kini menjadi Istana Al Kadrie. Peluru kedua jatuh di samping sungai yang kini menjadi Masjid Jami' Sultan Abdurrahman. Tafsiran lain menyatakan bahwa tujuan Sultan melontarkan meriam adalah mengusir kuntilanak. Dulu warga menyebut kuntilanak dengan puntianak. Dan dari sinilah nama kota Pontianak berasal.

Dana meriam karbit biasanya berasal dari APBD. Untuk membuat satu meriam karbit dari bahan kayu dibutuhkan dana sekitar Rp. 5 juta. Untuk membuat enam buah, maka dibutuhkan dana Rp. 30 juta. Syarat untuk mengikuti festival meriam karbit, minimal menggunakan lima meriam karbit.

Salah satu meriam harus berbahan kayu. Meriam berasal dari kayu atau kelapa yang disusun sedemikian rupa sehingga berbentuk tabung. Agar rapat, meriam tersebut dikelilingi dengan rotan, agar meriam tidak pecah.

Takbir keliling unik lainnya berlangsung di Bengkulu. Kota di Sumatera bagian Selatan ini memiliki tradisi khas yang diberi nama Bakar Gunung Api. Gunung Api yang dimaksud adalah batok kelapa yang disusun meninggi. Susunan batok kelapa itu diletakkan di depan rumah atau di halaman belakang masing-masing warga. Bila malam tiba, susunan itu dibakar dengan api. Tradisi ini merupakan wujud syukur kepada Allah SWT dan doa kepada keluarga yang sudah wafat agar tenteram di kuburnya.

Suku yang melaksanakan Bakar Gunung api adalah Suku Serawai. Suku ini merupakan suku terbesar kedua di Bengkulu. Suku ini percaya bahwa api adalah media yang menyambungkan diri mereka dengan arwah yang mendahului mereka. Sayangnya, seiring berkurangnya pasokan kelapa dan meningkatnya aliran listrik, tradisi ini semakin sepi dan kian ditinggalkan.

Belakangan, dikarenakan sering terjadi perbedaan penentuan hari lebaran membuat semarak takbiran agak berubah. Mereka yang berbeda dengan *mainstream*, hanya takbiran di masjid, tidak takbir keliling ke jalanan. Di masjid pun tidak menggunakan pengeras suara.

Walhasil, ekspresi malam takbiran di nusantara, berlangsung secara kreatif dan variatif. Ragam seremoninya potensial dikembangkan sebagai obyek distinasi wisata religi. Era desantralisasi memberi peluang bagi berbagai daerah untuk berkompetisi menyajikan dan mengembangkan keunikan masing-masing model takbiran kelilingnya.

[Asrori S Karni]

Sumber Bacaan

Abdurrohim, http://www.madinatuliman.com/3/2/525-anjuran-menghidupkan-malam-hari-raya-dan-komentar-ulama.html

Abidin, Mas'oed. 1997. *Islam dalam pelukan Muhtadin Mentawai*. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia.

Agmasati,Silvita. http://ramadhan.kompas.com/story/read/2016/07/06/140500427/8.Festival.Unik.di.Indonesia.Saat.Lebaran.

Andre Moller, Ramadan di Jawa: Pandangan Dari Luar, Nalar Jakarta, Sepember 2005

Budiwanti, Erni. 1995. *The Crescent behind the thousand holy temples: an ethnographic study of the minority Muslims of Pegayaman, North Bali*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Hediawati, Rini. 2009. *Budaya Takbir Keliling Pada Bulan Ramdhan di Indramatu Jawa Barat*. Universitas Gunadharma.

http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/07/05/o9ubdb280-kpai-minta-masjid-fasilitasi-takbir-keliling-bagi-anakanak

http://www.daaruttauhiid.org/berita/read/838/mendengar-takbir-perempuan-ini-masuk-islam.html

Lubis, Firman. 2008. *Jakarta 1950-an: Kenangan Masa Remaja*. Jakarta: Masup Jakarta.

Madjid, Nurcholis. 2007. *Renungan di Bulan Ramadlan*. Jakarta: Mizan.

Maksum, Ali. 2006. *Risalah Ramadhan*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Maruto, Riski. http://bengkulu.antaranews.com/berita/38392/bakar-gunung-semarakkan-takbiran-di-bengkulu

Ratomo, Unggul Tri. http://ramadhan.antaranews.com/berita/571547/remaja-masjid-kupang-libatkan-warga-kristen-dalam-gema-takbiran-samudra

Shafa, Faela. http://travel.detik.com/read/2015/08/27/072331/3002465/1519/kuntilanak--meriam-begini-asal-muasal-kota-pontianak

Shafa, Faela. http://travel.detik.com/read/2015/08/27/072331/3002465/1519/kuntilanak--meriam-begini-asal-muasal-kota-pontianak

Siahaan, Daniel. 2006. *Berlebaran di Kantong Kristen*. Reforma Edisi 46: 16-31 Oktober.

Subky, Badruddin Hasyim. 2012. *Misteri Kedua Belah Tangan dalam shalat, dzikir, dan doa*.. Depok: Swadaya Group.

Wacana, Lalu dan Abdul Wahab. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Nusatenggara Barat*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Wacana, Lalu. 1978. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Widiyanto, Danar. http://krjogja.com/web/news/read/9178/Unik_Di_Plosokuning_Takbiran_Berhadiah_Kambing

Tarekat

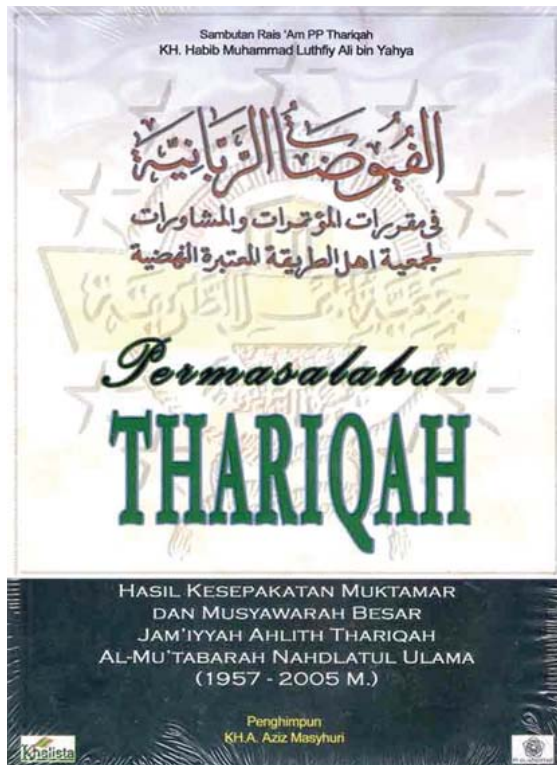
Jalan atau cara untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. (*taqarrub ila allah*) berdasarkan ajaran dari para guru (mursyid). Jalan ini adalah perwujudan dari ajaran tasawuf (sufisme) dalam Islam sesuai dengan pemahamaa atas Al-Qur'an dan As-Sunnah. Di Indonesia, sejak pertama kali Islam berkembang di Nusantara, tarekat telah menjadi salah satu cara untuk berdakwah. Jumlah tarekat yang berkembang di Nusantara sangat brragam dan sebagian memahaminya dengan pendekatan aspek lokalitas. Para tokoh sufi di Nusantara selalu tidak tunggal jenis tarekat yang diikutinya. Tidak jarang, bagi seorang mursyid mempunyai lebih dari satu tarekat, misalnya Abdurrauf As-Sinkili menjadi mursyid tarekat Syatariyah, tapi juga tarekat Qadiriyah, dan yang lainnya. Pada masa Indonesia kontemporer, tarekat-tarekat tersebut diseleksi oleh Nahdlatul Ulama (NU) sebagai representasi ulama tarekat di Nusantara. Bagi tarekat yang terseleksi maka disebut tarekat muktabarah an-nahdliyyah.

Asal Kata Tarekat

Tarekat berasal dari kata bahasa Arab, *tariqah*. Secara etimologis kata ini mempunyai beberapa arti, yaitu jalan, cara (*kaifiyyah*), metode, sistem (*uslub*), mazhab, aliran, dan keadaan (*halah*). Secara istilah dalam tasawuf, tarekat juga mempunyai beberapa definisi sesuai pendapat para tokohnya. Menurut Syaikh Ahmad al-Kamsyakhnawi an-Naqsyabandi dalam *Jami' al-Ushul*, tarekat adalah cara tertentu yang dilakukan para pelaku suluk menuju kepada Allah Swt., dengan menempuh beberapa pos dan maqam (tingkatan). Adapun secara umum tarekat dipahami untuk menyebut suatu bimbingan pribadi dan perilaku yang dilakukan oleh seorang mursyid kepada muridnya. Tarekat disebut juga dengan ordo sufi, karena menjadi bagian penting dari ajaran-ajaran para guru tasawuf.

Dalam kitab *Kifayah al-Azkiya'*, tarekat adalah memilih perilaku yang lebih berhati-hati, seperti *wira'i*, *'azimah* (memilih hukum yang utama, bukan yang gampang), dan *riyadlah* untuk menghindari kemewahan duniawi. Selanjutnya, tarekat juga kebergantungan pelaku suluk pada keadaan yang berat, seperti riyadlah yaitu meminimalisir nafsu dengan cara makan dan minum sedikit saja serta menjauhi hal-hal yang mubah yang tidak bermanfaat. Adapun dalam *Tanwir al-Qulub*, tarekat adalah menjauhi hal-hal yang haram, yang makruh, dan hal-hal yang mubah yang tidak berguna, serta melaksanakan hal-hal yang wajib, dan sekuat tenaga melaksanakan hal-hal yang sunat, di bawah asuhan seorang mursyid yang arif yang maqamnya tinggi.

Konteks Tarekat

Tarekat berasal dari suatu ajaran tasawuf atau sufisme Islam tertentu. Tasawuf adalah falsafah hidup dan metode tertentu dalam *suluk* yang dilakukan manusia untuk merealisasikan kesempurnaan akhlak, pemahaman tentang hakekatnya, dan kebahagiaan ruhaninya. Menurut Syekh Ibn Ajiba (1809), sufisme adalah pengetahuan yang dipelajari seseorang agar dapat berlaku sesuai dengan kehendak Allah melalui penjernihan hati dan membuatnya riang terhadap perbuatan-perbuatan yang baik (Haeri, 2000: 4). Tasawuf selaras dengan sufisme, nama lain dari mistik Islam (Schimmel, 2009: 1).

Al-Taftazani mencatat karakteristik (*khasa'is*) tasawuf ada 5 (lima) hal: pertama, *al-taraqi al-akhlaqi* (peningkatan moral); kedua, *al-fana' fi al-haqiqah al-mutlaqah* (kesirnaan dalam hakekat (realitas) yang mutlak. Inilah ciri tasawuf dengan maknannya yang mendalam; ketiga, *al-'irfan al-zauqi al-mubasyir* (pengetahuan intuisi langsung). Aspek ini pembeda secara epistemologis dengan filsafat. Jika dalam filsafat realitas dipahami sesuai dengan metode-metode rasional (*manahij al-'aql*), dalam tradisi suf, terdapat realitas di balik pengetahuan indrawi (*al-hiss*) yang sering disebut *dzauq* (intuisi) ataupun *kasyf*, dst. *Kasyf* ini datangnya sangat cepat; keempat, *al-tuma'ninah au al-sa'adah* (ketenangan atau kebahagiaan); dan kelima, *al-ramziyah fi al-ta'bir* (simbolisme dalam pengungkapannya).

Dari kelima karakteristik tasawuf itulah sesungguhnya tarekat mempunyai prinsip sendiri untuk menunjukkan kemandirian sesuai dengan para gurunya. Dalam tradisi tarekat, silsilah merupakan bagian yang tak terpisahkan keberadaannya. Istilah silsilah dalam tarekat setara dengan istilah *isnad* (rangkaian periwayatan) dalam tradisi ilmu hadis. Suatu hadis disebut sahih apabila dalam rangkaian periwayatannya sampai langsung kepada Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu, silsilah (rangkaian periwayatan) juga dapat memberikan legitimasi dan otentisitas, serta dapat menghubungkan guru dengan murid dalam tradisi tarekat.

Latar Belakang Munculnya Tarekat

Praktik keagamaan dalam Islam yang mengedepankan nilai-nilai zuhud dan zikir kepada Allah Swt. merupakan bagian tak terpisahkan dari ajaran tasawuf. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika praktik tarekat sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad Saw. Para Sahabat Nabi Saw. juga dikenal sebagai orang yang sangat menjaga diri dari keduniaan.

Dalam suatu hadis disebutkan, pada saat itu Islam telah berkembang luas dan umat Islam tengah merasakan kemakmurannya, berkunjunglah sahabat Umar bin Khatab ke rumah Rasulullah Saw. Pada saat masuk ke dalam rumahnya, sahabat Umar tertegun melihat isi rumah Nabi, hanya ada sebuah meja dan jalinan daun kurma kasar sebagai alasnya, lalu di dinding tergantung hanya sebuah griba (tempat air) yang biasa digunakan untuk berwudlu. Tanpa disadari sahabat Umar terharu dan berlinang air matanya, Rasulullah Muhammad Saw. mendekat dan menegurnya, "Apa yang membuatmu menangis, wahai sahabatku?", Umar menyahut, "Bagaimana aku tidak meneteskan air mataku, ya Rasulallah, hanya ada seperti yang kulihat dalam rumah Baginda, tak ada perkakas rumah tangga dan kekayaan kecuali sebuah meja dan griba, padahal dalam genggaman Baginda kunci dunia Timur dan Barat, serta kemakmuran telah melimpah". Rasulallah Saw. menimpali, "Wahai Umar, aku ini Rasulallah, aku bukan seorang kaisar dari Romawi dan bukan pula seorang Kisra dari Persia. Mereka hanya mengejar duniawi, dan aku mengutamakan ukhrawi". Peristiwa-peristiwa serupa sering terjadi pada diri Rasulullaw. yang dapat dijadikan sumber praktik tarekat.

Pada perkembangan awalnya, dalam tarekat belum dikenal istilah silsilah dan tasawuf, karena langsung berguru kepada Nabi Muhammad Saw. dan para muridnya

adalah Sahabat Nabi. Akan tetapi, seiring dengan dinamika umat Islam, mulai dari friksi kepemimpinan selama Khulafa'ur Rasyidin, Daulah Bani Umayyah, dan pemerintahan Daulah Bani Abbasiah, kelompok umat Islam yang mengikuti praktik keagamaan Nabi Saw. seperti di atas, disebut dengan *zuhhad*, *nussak*, dan *ubbad*.

Sejak abad ke-3-4 Hijriyah, tarekat mulai berkembang meskipun masih sederhana, seperti Taifuriyah yang mengacu kepada Abu Yazid al-Bustami, al-Khazzaziyah, yang mengacu pada Abu Sa'id al-Khazzaz. Tarekat mengalami perkembangan pada abad ke-6-7 Hijriyah. Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani (471-561 H) dianggap sebagai peletak dasar tarekat (Shihab, 2009:183-184) dengan Tarekat Qadiriyah. Setelah itu, kelembagaan tarekat berkembang terus sesuai dengan kehadiran para sufi, antara lain Tarekat Suhrawardiyah berasal dari Syihab al-Din Abu Hafs al-Suhrawardi (539-632 H), Tarekat Rifa'iyah yang mengacu pada Ahmad bin 'Ali Abu al-'Abbas ar-Rifa'i (w. 578 H), Tarekat Syaziliyah yang dinisbatkan kepada Abu al-Hasan bin 'Abd Allah asy-Syazili (593-632 H), Tarekat Kubrawiyah yang mengacu pada Najm ad-Din Kubra (540-618 H), dan Tarekat Naqsabandiyah yang dinisbahkan kepada Baha' ad-Din an-Naqsaband (717-791 H). Termasuk dalam perkembangan tarekat yang maju itu adalah Tarekat Syatariyah yang diacu kepada 'Abd Allah asy-Syattari (w. 890 H.). Seperti dijelaskan Trimingham (1971), perkembangan tarekat di belahan dunia sampai dengan abad ke-19-20, mulai dari Mesir, Iran hingga ke Asia, pada dasarnya tarekat tidak dapat dilepaskan dari silsilah dan ajaran.

Tarekat, Tasawuf, dan Ruang Lingkupnya

Imam Ghazali pernah menyatakan, bahwa "*man tasawwafa wa lam yatafaqqah fa qad tazandaq, wa man tafaqqaha wa lam yatasawwafa fa qad tafassaq, wa man tasawwafa wa tafaqqah fa qad tahaqqaq*". Pernyataan ini masih berlaku hingga sekarang. Kaidah itu memang hanya menjelaskan tentang tasawuf, tanpa tarekat, tetapi makna yang terkandung di dalamnya, apa yang dilakukan berkaitan dengan tarekat haruslah tidak melepaskan fikih. Sebab, jika fikih ditinggalkan maka amaliah dalam tarekat masuk dalam kategori zindik.

Sesuai dengan penjelasan di atas, tarekat tidak dapat dilepaskan dari tasawuf dan fikih. Sebab, pada dasarnya, tasawuf adalah fenomena kemanusiaan universal dalam setiap agama dan kebudayaan. Tasawuf diumpamakan sebagai filsafat kehidupan dan metode tertentu dalam perjalanan manusia untuk memperoleh hakikat kesempurnaan akhlak, pengetahuan hakiki, dan kebahagiaan ruhani (Zaqzuq, 2009).

Berdasarkan definisi yang disebutkan di atas, dan juga yang terdapat dalam kitab-kitab tasawuf dan tarekat, seperti ditulis Syaikh Zakaria al-Ansari, Syaikh Ahmad Zaruq, dan Ibn Ajibah, dapat dirumuskan bahwa tasawuf adalah ilmu untuk mengetahui pembersihan jiwa (*tazkiyat an-nufus*), pensucian akhlak (*tasfiyat al-akhlaq*), pensucian batin (*tasfiyat al-bawatin*), kedamaian hati (*islah al-qulub*), memahami kebaikan tindakan (*islah al-'amal*), dan bagaimana cara-cara *suluk* menuju sang raja diraja, Allah swt. untuk memperoleh kebahagiaan abadi dan mengetahui hakikat dengan bukti-bukti, seperti ilmu kedokteran untuk menjaga badan. Sementara itu, sufi adalah orang yang mensucikan hatinya untuk Allah dan pensuciannya itu untuk mu'amalahnya, hubungan manusia dengan sang Pencipta yang agung. Ringkasan definisi tasawuf tersebut tercantum dalam kitab *Haqa'iq 'an at-Tasawwuf* (Isa, 2001: 17-19).

Pendapat para sufi tentang tasawuf juga sudah dikumpulkan secara ringkas oleh Annemarie Schimmel (2009: 15-18). Dari

berbagai pendapat tersebut, ada beberapa kutipan penting dari *Kitab al-Luma' fi at-Tasawwuf* sebagai berikut:"Tasawuf berarti tak memiliki apa pun dan tak dimiliki apa pun". "Tasawuf adalah kebebasan dan kedermawanan, dan tiadanya paksaan diri". "Kaum sufi adalah orang-orang yang lebih suka kepada Allah daripada apapun dan Allah lebih suka kepada mereka daripada apa pun".

Untuk sampai pada pemaknaan tentang tasawuf tersebut diperlukan beberapa cara. Tarekat adalah cara yang ditempuh para sufi dan digambarkan sebagai jalan yang berpangkal dari syariat. Dalam bahasa Arab, jalan utama itu disebut *syar'* , dan anak jalan disebut *tariq*. Dalam perjalanan pengembaraannya (*suluk*), seorang *tariq* ditemani oleh *salik* melalui berbagai persinggahannya (*maqamat*), baik cepat ataupun lambat, sehingga dia mencapai tujuannya, yaitu *tawhid* sempurna.

Menurut Schimmel, jalan tritunggal kepada Allah dijelaskan dalam suatu hadis Nabi. Saw., "Syariat adalah perkataanku (*aqwali*), tarekat adalah perbuatanku (*a'mali*), dan hakikat adalah keadaan batinku (*ahwali*). Pernyataan serupa diungkapkan dalam *Kasyful Mahjub* karya Al-Hujwiri, seperti dikutip Schimmel (2009: 123-4).

> *"Hukum tanpa kebenaran adalah pamer dan kebenaran tanpa hukum adalah kemunafikan. Hubungannya yang timbal balik dapat diumpamakan hubungan antara tubuh dan roh; kalau roh meninggalkan tubuh, tubuh hidup berubah menjadi mayat dan roh hilang bagaikan angin. Kesaksian iman seorang muslim mencakup keduanya: kata-kata "Tiada Tuhan melainkan Allah" adalah kebenaran, sedangkan kata-kata "Muhammad adalah utusan Allah adalah Hukum. Barangsiapa mengingkari Kebenaran adalah kafir dan barangsiapa menolak Hukum adalah penyeleweng".*

Dengan demikian, tauhid tetap menjadi sesuatu yang sangat penting dalam tarekat, selain syari'at, dan hakikat. Menurut perkembangannya, pada permulaan Islam, tarekat terbagi dalam dua jenis, yaitu Tarekat Nabawiyah dan Tarekat Salafiyah. Tarekat nabawiyah disebut juga tarekat muhammadiyah, yaitu amalan yang berlaku pada masa Rasulullah Muhammad saw. Sementara itu, Tarekat Salafiyah adalah cara beramal dan beribadah pada masa Sahabat dan Tabiin dengan maksud memelihara dan membina syariat Rasulullah Muhammad Saw. setelah abad ke-2 Hijriah, Tarekat Salafiyah ini berbeda karena sudah dipengaruhi oleh pemikiran filsafat dan hubungan manusia dengan manusia lainnya yang berbeda bangsa dan negaranya. Oleh karena itu, amalan para sufi yang bertujuan untuk kesucian itu dilakukan melalui empat hal, yaitu syari'at, tarekat, hakikat, dan ma'rifat. Tujuan akhir para sufi adalah mencapai ma'rifat, yakni mengenal hakikat Allah, zat, sifat, dan perbuatan-Nya (Said, 1999: 9-10).

Mengingat tarekat sebagai cara atau jalan menuju Allah Swt., pada dasarnya, jenis tarekat itu tak terbatas jumlahnya. Pada prinsipnya, setiap manusia semestinya harus mencari dan merintis jalannya sendiri sesuai dengan bakat dan kemampuan tingkat kebersihan hatinya (Simuh, 1996:40). Akan tetapi, seiring dengan perkembangannya, tarekat menjelma seakan-akan menjadi suatu kelembagaan sendiri.

Dalam kitab *Khazinah al-Asrar* disebutkan orang yang silsilah/sanadnya tidak bersambung ke hadirat Nabi Saw. itu terputus dari pancaran rohani dan ia bukanlah pewaris Rasulullah Saw. serta tidak boleh membaiat dan member ijazah. Dalam kitab *Usul at-Tariq* juga dijelaskan, semua ulama salaf sepakat bahwa orang yang silsilahnya tidak bersambung kepada guru-guru tarekat dan tidak mendapat izin untuk memimpin umat di majlis tarekat, tidak boleh menjadi mursyid, tidak boleh membaiat, tidak boleh mengajarkan zikir dan amalan-amalan lain dalam tarekat (Masyhuri, edit. 2006: 14-15)

Berkaitan dengan itu, organisasi Islam di Indonesia yang sangat dekat dengan nuansa tarekatnya, Nahdlatul Ulama telah membuat kriteria tarekat *mu'tabarah* (standar) dan *gairu mu'tabarah* pada Muktamar ke-3 pada tahun 1928. Ada empat kriteria tarekat muktabarah. *Pertama*, berdasarkan syari'at Islam dalam

pelaksanaannya. *Kedua*, berpegang teguh kepada salah satu dari mazhab fikih yang empat (Maliki, Syafi'i, Hanafi, dan Hanbali). *Ketiga*, mengikuti haluan Ahlussunnah Waljama'ah. *Keempat*, memiliki ijazah dengan sanad muttasil, yaitu silsilah guru yang berkesinambungan dengan Nabi Muhammad Saw. (Shihab, 2009: 189).

Di antara tarekat yang masih berkembang di dunia, antara lain tarekat Khistiyah di India, tarekat Mawlawiyah di Turki, tarekat Nikmatullah di Persia, dan tarekat Sanusiyah di Afrika Utara. Adapun tarekat-tarekat yang berkembang pesat di Indonesia, antara lain tarekat Qadiriyah, tarekat Syadziliyah, tarekat Naqsyabandiyah, tarekat Khalwatiyah, tarekat Syatariyyah, tarekat Samaniyah, tarekat Tijaniyah, dan tarekat Qadriyah wa Naqsyabandiyah. Tarekat-tarekat lain yang juga diamalkan umat Islam antara lain Suhrawardiyyah, Rifa'iyyah, Naqsabandiyah Haqqaniyah, Malamatiyah, Khalwatiyah, Idrisiyah, Haddadiyah, Ghazaliyah, Dasuqiyah, Aidrusiyah, Ahmadiyah Badawiyah, Alawiyah, Syatariyah Naqsabandiyah, Syatariyah Rifa'iyah, dan Syatariyah Muhammadiyah.

Ajaran-ajaran tarekat secara umum, berisi tentang 1), istigfar; 2), shalawaat Nabi; 3), zikir; 4), muraqabah; 5), wasilah; 6), rabithah; 7), suluk dan uzlah; 8), zuhud dan wara'; 9), wirid; 10), hizib; 11), khataman atau khususiyah; 12), ataqah atau fida'; 13), istighatsah; 14), manaqib, dan 15), ratib.

Para tokoh tarekat di Nusantara sejak abad ke-15/16 hingga abad ke-20 yaitu Walisongo; Maulana Malik Ibrahim, Sunan Bonang, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Drajat, dan Sunan Gunung Jati; lalu Hamzah Fansuri, Abdurrauf As-Sinkili, Yusuf al-Makassari, Ahmad Khatib Sambas, Burhanudin Ulakan, Abdul Muhyi Pamijahan, Abdullah bin Abdul Qahhar, Hasan Maolani Lengkong, Ahmad Rifa'i Kalisalak, Asy'ari Kaliwungu, Muqayyim Buntet, Anwarudin Kriyani Buntet, dan Pangeran Jatmaningrat Kaprabonan Cirebon.

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, penterj. Farid Wajdi. Jogjakarta: Gading, 2012

'Isa, 'Abd al-Qadir. *Haqa'iq 'an at-Tasawwuf.* Suriah: Dar al-'Irfan, 2001.

Masyhuri, Aziz. *Enskiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, Surabaya: Imtiyaz, 2011.

Mulyati, Sri (et.al.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2004

Said, H.A. Fuad. *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah*. Jakarta: Alhusn Zikra, 1999.

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Penterj. Sapardi Djoko Damono, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.

Shihab, Alwi. *al-Tasawwuf al-Islami wa Asaruhu fi al-Tasawwuf al-Indunisi al-Mu'asir*. Diterjemahkan Idy Subandi Ibrahim dan Tholib Anis. *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*. Depok, Iman, 2009.

Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UIP, 1988.

Al-Taftazani, Abu al-Wafa, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami*. Kairo: Dar as-Saqafah, 1983.

______. *Sufi dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar tentang Tasawuf.* Penterj. Ahmad Rafi' Utsman. Bandung: Pustaka, 1985.

Tarhim

Tarhim ialah bacaan yang dikumandangkan dari masjid atau mushala dengan maksud membangunkan kaum muslimin untuk persiapan shalat Subuh. Lebih dari itu, tarhim juga membantu membangunkan mereka yang ingin menjalankan shalat tahajud, karena shalat ini dapat dikerjakan pada saat itu. Tarhim banyak didengar terutama saat bulan suci Ramahan. Bacaan yang dikumandangkan umumnya bervariasi, ada yang berisi seruan agar kaum muslimin bangun dan siap melakukan shalat shubuh, ada juga yang mengingatkan pentingnya shalat tahajjud, ada juga mengucapkan sahur... sahur... dan lain-lain.

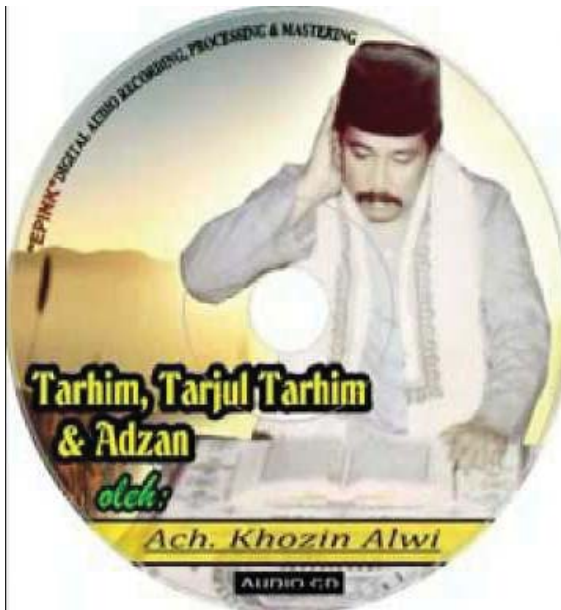
Tarhim dikenal juga sebagai pembacaan syair yang berisi pengagungan kepada Allah SWt dan doa atas nikmat yang diberikan lalu bersyukur. Usai pembacaan tarhim biasanya masyarakat melaksanakan shalat tahajud hingga menjelang waktu subuh. Tujuan lain dari tarhim adalah menyerukan kaum muslimin agar mengisi sepertiga malam terakhir yang banyak keutamaan di dalamnya seperti bermunajat, shalat sunah tahajut, shalat hajat, istikharah dan sebagainya.

Selain itu dikenal pula istilah shalawat tarhim. Shalawat tarhim merupakan shalawat yang biasa didengar dari pengeras suara di masjid-masjid atau musholla sebelum azan Subuh dengan irama yang mendayu-dayu. Shalawat tarhim diputar sebelum azan subuh dikumandangkan sebagai penanda masuknya waktu imsak. Shalawat ini sangat populer di kalangan masyarakat muslim Indonesia, khususnya yang tinggal di desa-desa.

Shalawat tarhim ini merupakan puisi karya Syaikh Mahmud Khalil al-Khusshariy yang berisi puji-pujian kepada Rasulullah Muhammad saw. Shalawat tarhim sering di kumandangkan sepuluh menit menjelang subuh, setelah imyak atau kadang juga berkumandang menjelang azan shalat lima waktu. Tidak hanya di masjid tapi juga di radio-radio, terlebih pada bulan Ramadhan.

Shalawat tarhimnya Syaikh Mahmud Khalil al-Khusshariy disebut dalam dua versi, memakai huruf ح (tarhim) dan memakai huruf خ (tarkhim). Hal ini dapat dimaklumi, karena sebagian orang terutama orang Jawa biasa mentransliterasikan huruf ح menjadi "kh". Namun, Kyai Mathari Mansur juga membenarkan variasi penulisan "tarkhim" sebagai transliterasi dari ترخيم yang mengacu pada lantunan zikir yang sama. Menurut beliau, *tarkhim* dengan huruf خ memiliki makna mengagungkan Allah Swt.

Kaum muslimin yang pada memilikirkewajiban untuk mandi besar atau rutin mandi sunnah sebelum subuh diuntungkan dengan adanya tarhim, begitu pula bagi mereka yang berniat puasa sunnah di hari biasa maupun puasa wajib di bulan Ramadhan. Kumandang tarhim akan menjadi penanda masuknya waktu sahur dan imsak, kegiatan tarhim merupakan ciri khas warga NU yang dapat dijadikan sebagai indentitas Islam Nusantara.

Akan tetapi akhir-akhir ini masjid dan mushala lebih banyak memilih memutar kaset ayat-ayat Al-Qur'an karena lebih praktis ketimbang mendatangkan seseorang yang bersedia mengumandangkan alunanutarhim. Dulu, orang-orang yang mampu mengumandangkan tarhim dapat didatangkan

dari luar daerah dengan upah yang cukup, ditambah dengan hadiah sarung atau baju koko, Seiring perkembangan zaman,gpara pengumandang tarhim ini pun sudah tidak banyak ditemui karena diganti kaset Al-Qur'an yang diputar kurang lebih 30-60 menit sebelum waktu azan.

Teks Shalawat Tarhim

الصلاة والسلام عليك

يا إمام المجاهدين يا رسول الله

Shalawat dan salam semoga tercurahkan padamu

Duhai pemimpin para pejuang, ya Rasulullah

الصلاة والسلام عليك

يا ناصر الهدى يا خير خلق الله

Shalawat dan salam semoga tercurahkan padamu

Duhai penuntun petunjuk Ilahi, duhai makhluk yang terbaik

الصلاة والسلام عليك

يا ناصر الحق يا رسول الله

Shalawat dan salam semoga tercurahkan atasmu

Duhai penolong kebenaran, ya Rasulullah

الصلاة والسلام عليك

يامن أسرى بك المهيمن ليلا

Shalawat dan salam semoga tercurahkan padamu

Wahai Yang Memperjalankanmu di malam hari, Dialah Yang Maha Melindungi

نلت ما نلت والأنام نيام

وتقدمت للصلاة فصلى كل من في السماء وأنت الإمام

Engkau memperoleh apa yang kau peroleh sementara semua manusia tidurSemua penghuni langit melakukan shalat di belakangmu dan engkau menjadi imam

وإلي المنتهى رفعت كريما

وسمعت النداء عليك السلام

Engkau diberangkatkan ke Sidratul Muntaha karena kemuliaanmuDan engkau mendengar suara ucapan salam atasmu

يا كريم الأخلاق يا رسول الله

صلي الله عليك وعلى آلك وأصحابك أجمعين

Duhai yang paling mulia akhlaknya, ya RasulullahSemoga shalawat selalu tercurahkan padamu, pada keluargamu dan sahabatmu

[Ismail Yahya]

Tasrifan

Tasrif تصريف)) dalam ilmu tata bahasa Arab artinya perubahan kata *(Ar. Kalimat),* dari satu bentuk *(mashdar* atau *fi'l madhi)* ke berbagai bentuk lain yang berbeda-beda sehingga memiliki makna yang bervariasi. Kebanyakan ulama tidak membedakan antara *Tasrif* dan *Shorf*, sehingga ilmu *shorf* صرف)) dan تصريف)) dianggap sama.

Isi Kitab Shorof, Amtsilah tashrifiyah.
Sumbr: http://ilmusorrof.blogspot.co.id/

Ilmu shorf membahas tentang aturan pembentukan kata (البنية والصيغة). Di antaranya tentang *wazn* atau timbangan kata (pola). Kata yang digunakan sebagai *wazn* dalam tata bahasa Arab adalah kata yang terdiri dari huruf *fa', 'ain, lam,* (فعل) dan berbagai bentuk perubahannya. Setiap kosa kata dalam bahasa Arab kemudian dibentuk atau di-*tasrif* menggunakan *wazn* tersebut. Kata قتل(membunuh) misalnya, jika bentuknya dimodifikasi dennan menambahkan *alif* setelah huruf pertama makan akan menjadi قاتل yang berarti pembunuh.

Perubahan bentuk kata (كلمة) dalam tata bahasa Arab memiliki variasi yang sangat banyak; ada bentuk penambahan (الزيادة), penghapusan (الحذف), perentangan (التطويل), pemendekan (التقصير), peleburan (الادغام), pembalikan (القلب), penggantian (الابدال), pencacatan (الاعلال), dan masih banyak lagi lainnya.

Untuk perubahan bentuk kata dengan cara penambahan saja masih dibagi menjadi banyak ragam. Dari perubahan-perubahan bentuk itu, satu kata bisa berubah menjadi berpuluh-puluh kata turunan yang memiliki arti berbeda-beda. Demikian juga dengan penghapusan, penggantian, dan lain-lainnya. Seluruh variasi perubahan di atas ini adalah perubahan dari segi *istilahi,* dan dari perubahan *istilahi* ini, masing-masing dari puluhan variasi perubahan itu masih ditasrif lagi kedalam perubahan *lughowi* jika ingin menggunakannya untuk subyek-subyek yang berbeda.

Artinya setiap kata harus drubah lagi bentuknya mengikuti *wazn* atau polanya sesuai dengan jumlah subyeknya; satu, dua, atau jamak, dan apakah subyek tersebut pria atau wanita, dan apakah subyek tersebut orang pertama, orang kedua, atau orang ketiga. Belum lagi jika dikaitkan dengan waktu; masa lalu, sekarang, atau akan datang, serta bentuk kata perintah yang juga berbeda.

Karena sifatnya yang demikian ini, maka para ulama menyebut ilmu *shorf* atau ***tasrif*** sebagai induk atau ibunya ilmu, karena di dalam disiplin ilmu-ilmu ke-Islaman, terutama yang berhubungan dengan tafsir, hadis, dan

fikih, pengetahuan tentang akar kata dalam tatanan bahasa Arab adalah sangat penting. Di dalam tradisi ilmiah di kalangan para ulama, pembahasan terhadap sesuatu harus dimulai dari definisi (تعريف) kata, karena tanpa definisi yang jelas, maka pembahasan mengenai suatu masalah bisa jadi melenceng dan tidak tepat sasaran, yang pada gilirannya bisa menyesatkan.

Ketika mendefinisikan suatau kata atau istilah tertentu, para ulama terlebih dahulu akan membahau arti kata tersebut menurut bahasa atau etimologi. Perbedaan pendapat mengenai akar suatu kata sering terjadi di kalangan para ulama. Padahal akar kata yang berbeda—meskipun huruf dan jumlahnya sama—bisa mengakibatkan bentuk tasrif yang berbeda dan tentu saja memiliki makna yang berbeda pula. Biasanya para ahli yang berbeda pendapat ini menjadikan syair-syair kuno sebagai pijakan dan dalil, selain ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab yang terkenal dan lazim digunakan dimasyarakat. Setelah itu mereka masih harus membahasnya lagi dari sisi makna terminologi atau istilah.

Sebagian ulama menganggap ilmu *Sharf* atau *Tasrif* merupakan bagian dari ilmu nahwu—ilmu yang mempelajari tentang perubahan-perubahan *i'rab* setiap kata, yang biasanya ditandai dengan perubahan *harakat* atau huruf hidup pada akhir kata. Sebagian ulama lain membedakan antara ilmu Tasrif/ Sharf dengan ilmu nahwu, meskipun keduanya tidak bisa dipisahkan dalam tata bahasa Arab.

Kebanyakan ulama sepakat bahwa orang yang pertama kali memisahkan ilmu Tasrif/ Sharf dari ilmu nahwu, untuk menjadi disiplin ilmu tersendiri adalah Mu'adz bin Muslim al-Harra' yang wafat di Baghdad pada tahun 87 Hijriyah.

Tasrifan Pesantren

Tasrifan adalah istilah yang digunakan di pesantren-pesantren Jawa yang artinya melakukan *tasrif* atas mufradat-mufradat bahasa Arab. Untuk memudahkan menghafal, biasanya para santri mengucapkannya dengan irama tertentu baik sendirian maupun bersama-sama. Tasrifan merupakan tradisi khas pesantren, namun demikian ada juga beberapa madrasah non-pesantren dan tempat-tempat pengajian yang menggunakannya.

Keberadaan pesantren, khususnya di Jawa bisa dilacak sejarahnya hingga ke masa Maulana Malik Ibrahim. Santri-santri yang belajar kepada Maulana Malik Ibrahim ini kemudian menyebarkan Islam dan mendirikan pesantren-pesantren di beberapa tempat . Sejak awal keberadaanya pesantren menjadi tempat menimba ilmu-ilmu ke-Islaman, selain pengetahuan-pengetahuan lainnya. Mempelajari ilmu-ilmu Islam seperti tafsir, hadis, fikih, tauhid, dan lain-lainnya tidak bisa dilakukan tanpa mempelajari bahasa Arab beserta tata bahasanya.

Pengajaran bahasa Arab dan tata bahasanya, termasuk nahwu-sharf di Nusantarapun sudah mulai dilakukan sejak lembaga-lembaga pendidikan semacam pesantren berdiri.

Snouck Hurgronje menyebut ada dua metode pengajaran nahwu-shorf yang berkembang di Nusantara. Pertama adalah metode lokal *(native method)*, dan yang kedua adalah metode Makkah *(Meccan Method)*. Yang dimaksud dengan gaya *native* oleh Hurgronje adalah menulis makna *gandul* pada sela-sela teks kitab. Menurut Hurgronje, dulu para kiyai tidak mengajarkan nahwu sharf dulu kepada murid-muridnya ketika membacakan *(mbalah)* kitab kepada para santri.

Para santri tidak harus pandai nahwu-sharf dulu untuk mengikuti pengajian kitab-kitab yang diajarkan oleh para kiyai. Para santri menulis saja terjemahan yang diucapkan oleh para kiyai dalam bentuk makna *gandul*. Metode ini bisa dikatakan semacam "belajar sambil jalan." Dalam pengakuanya, Hurgroje bertemu dengan jamaah haji dari Ponorogo dan Pacitan yang bisa menerjemahkan teks kitab fikih ke dalam bahasa Jawa dengan sangat baik. Keduanya belajar menggunakan metode *native*.

Adapun yang dimaksud dengan metode Makkah adalah mengajarkan ilmu nahwu-

sharf secara terpisah sebelum mengajarkan kitab-kitab berbahasa Arab. Mula-mula mereka diajarkan dulu cara mengeja atau disebut juga belajar *kitab alip-alipan* atau *kitab abjad*. Kemudian mereka diminta menghafalkan mufradat-mufradat dalam tabel seperti dalam tabel *bayanul hudud* yang dilengkapi dengan arti kata dalam bahasa Melayu atau Jawa.

Setelah mereka hafal mufradat-mufradat dalam tabel, kemudian mereka diminta menghafalkan bentuk-bentuk perubahannya, juga dalam tabel. Selain menghafal perubahan bentuk kata, mereka juga sekaligus menghafalkan dan melafalkan makna dari masing-masing kata yang berubah. Hurgronje misalnya menyebut bahwa (فعل artinya adalah) *ma'nane wus agawe wong lanang siji ghoib*.

Adapun kitab-kitab sharf/tasrif yang digunakan dan dijadikan rujukan dalam mempelajari ilmu sharf/tasrif di Nusantara sebelum abad ke-19 adalah kitab-kitab karangan ulama dari Timur Tengah seperti *Nazm al-Maqsud, Syarh Kailani al-'Izzi, Matn al-Bina'*, dan *Talkhisu al-Asas fi 'Ilm al-Sharf*. Kitab-kitab ini dibawa oleh para ulama Nusantara yang belajar di Makkah dan kota-kota lain di Timur Tengah.

Pada abad ke-19, sebagaimana dikatakan Bruinessen, kitab *Al-Amtsilah al-Tasrifiyyah* karya Kiai Ma'sum Ali menjadi sangat populer dan digunakan di pesantren-pesantren, menggantikan kitab-kitab yang dibawa oleh para ulama sebelumnya dari Timur Tengah. Sampai hari ini, kitab ini masih menjadi buku tabel paling diandalkan dalam pelajaran ilmu shorf di berbagai pesantren, tidak hanya pesantren tradisional/salaf, tetapi juga di beberapa pesantren modern, bahkan di beberapa lembaga pengajaran bahasa Arab non-pesantren.

Sumber: https://irilaslogo.wordpress.com

Syaviq Muqoffi, dalam penelitiannya mengatakan bahwa kitab *Al-Amtsilah al-Tasrifiyyah* karya Kiyai Ma'sum Ali merupakan pengembangan dari kitab *Matn al-Binak* dan *Al-Tasrif al-'Izzi*. Kitab ini sangat membantu para pelajar dalam memahami perubahan-perubahan kata dalam bahasa Arab, karena dibuat dengan bentuk tabel dengan pengelompokan jenis-jenis kata dan *wazn* atau polanya. Dalam buku ini, setiap kata disusun berjejer mulai dari *fi'il madhi* sampai *isim alat*, dalam tasrif istilahi. Adapun untuk tasrif *lughawi*, tiap kata disusun dari atas ke bawah, mulai dari bentuk kata kerja dengan subyek orang ketiga pria tunggal sampai kata kerja dengan subyek orang pertama jamak.

Sejak abad ke-19 hampir semua tasrifan yang dilagukan oleh para santri menggunakan model yang ditulis oleh Kiyai Ma'shum Ali ini. Bahkan menurut penelitian Muqoffi, istilah tasrif *lughawi* dan tasrif istilahi adalah ciptaan Kiyai Ma'shum Ali.

Selain kitab *Al-Amtsilah al-Tasrifiyyah* karya Kiyai Ma'sum Ali, di kalangan pesantren juga ada kitab lain karya ulama Nusantara yaitu kitab *Al-Sharf al-Wadih* yang disusun oleh Kiyai Ali Ma'shum. Namun kitab ini kalah populer dibandingkan dengan kitab *Al-Amtsilah al-Tasrifiyyah* karya Kiyai Ma'sum Ali.

[Ali Mashar]

Sumber Bacaan

Ali ibn Mu'min ibn Muhammad al-Hadromi Abu al-Hasan, Ibn Asfour, *Al-Mumti' al-Kabir fi al-Tasrif,* Maktabah Lubnan, 1996.

Martin Van Bruinese, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* Gading Publishing, Yogyakarta, 2012.

Muhammad bin Makram bin Ali Jamaludin Ibn Mandhur, *Lisanu al-'Arab,* Dar Shodir, Beirut, 1414 H.

G.W.J. Drewes, *The Study of Arabic Grammar in Indonesia,* in P.W. Pestman (ed.), *Acta Orientalia Neerlandica,* EJ. Brill Publisher, Leiden, 1971.

Syafiq Muqoffi, *Saraf Tasrif Pesantren (Genealogi dan Karakteristik Kitab Tasrif karya KH. Ma'sum Ali dan KH. Ali Ma'sum),* Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2016 (tidak terbit).

Tawajjuh

Arti kata dan Istilah Tarekat

Istilah *tawajjuh* berasal dari bahasa Arab yang merupakan derivasi dari akar kata; *tawajjaha yatawajjahu tawajjuhan* yang bermakna menghadap. Sementara dalam disiplin ilmu tasawuf, tawajjuh adalah sebuah proses spiritual dan kontemplasi di mana hanya mengkhususkan diri kepada Allah SWT (Ahmad Tarmizi Abdul Rahman, 2010: 77). Hal ini sebagaimana firmah Allah SWT:

"Aku hadapkan wajahku kepada (Allah) yang menciptakan langit dan bumi dengan penuh kepasrahan (mengikuti) agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik" (Q.S. al-An'am/6: 79)

Menurut GF al-Haddad (2007), tawajjuh secara harfiah berarti adalah orientasi yang mengacu pada di balik dari hati seseorang kepada Allah Yang Maha Tinggi. Dalam Tarekat Naqsabandiyah Tawajjuh merujuk kepada seorang murid dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT. Hal ini mirip dengan kewaspadaan (*Muraqaba*) atau mengacu pada panduan dari sang Mursyid kepada murid-muridnya.

Sementara menurut Martin Van Bruinessen (1994: 86) *Tawajjuh* adalah merupakan perjumpaan di mana seorang membuka hatinya kepada Syekhnya, dan kemudian sang Syekh membawa hati tersebut ke hadapan Nabi Muhammad SAW. Tawajjuh ini dapat berlangsung sewaktu terjadinya pertemuan pribadi antara murid dan mursyid atau dikenal juga dengan istilahnya ba'iat. Sedang ba'iat merupakan kesempatan pertama dari proses tawajjuh, Meskipun dalam tawajjuh sangat memungkinkan terjadi ba'iat. Bahkan ketika sang Syekh secara fisik tidak hadir, hubungan dapat dilakukan dengan *rabithah*, dan bagi murid yang berpengalaman, sosok ruhani Syekh merupakan penolongnya yang efektif di kala Syekhnya tidak hadir – sama seperti ketika Syekhnya ada di dekatnya. Tetapi, pada umumnya, tawajjuh berlangsung selama dilakukan dzikir berjamaah di mana Syekh ikut serta bersama murid-nya. Di beberapa daerah di Indonesia, zikir bersama itu sendiri disebut tawajjuh.

Tawajjuhan di Pesantren

Di dalam dunia pesantren yang secara umum berbasis tarekat, seringkali kita menemukan kegiatan yang dikenal dengan istilah *tawajjuhan*, yaitu pertemuan langsung antara sang guru (Syekh) dengan sang murid (Salik) untuk melakukan kegiatan ketarekatan. Dalam *tawajuhan* terdapat beberapa ajaran atau materi yang diberikan oleh seorang Syekh kepada Salik. Ajaran dan materinya pun berbeda-beda tergantung tarekat yang diajarkannya di masing-masing pesantren, meski demikian pada hakikatnya, yaitu tetap mengarahkan sepenuhnya kepada Allah.

Martin (1994: 176-177) dalam catatan penelitiannya menyebutkan pesantren Manbaul Hikam Mantenan Udanawu Blitar merupakan salah satu pesantren yang telah lama melakukan kegiatan tawajjuhan. Menurutnya, pesantren didirikan pertamakali oleh Kiai Ghafur dan mendapatkan ijazah tarekat Naqsyabandiyah dari Kiai Yahya ini berhasil mengislamkan ("mentarekatkan") sebagian besar daerah yang sebelumnya dikenal sangat abangan. Ketika Kiai Ghafur wafat (1952), ia digantikan oleh putranya, Mirza Sulaiman Zuhdi yang lebih dikenal dengan panggilan Kiai Zuhdi dan meninggal

pada tahun 1974. Sepeninggal Kiai Zuhdi, tampuk kepemimpinan pesantren dan tarekat Naqsyabandiyyah dilanjutkan oleh adiknya yang bernama Kiai Zubaidi. Dua kali dalam seminggu, pada hari Selasa dan Jumat petang diadakan pertemuan zikir berjamaah (tawajjuhan dan khataman), yang diikuti oleh penduduk desa Mantenan. Menurut sang Kiai, yang hadir pada acara tersebut berkisar antara 500 sampai 1000 orang, baik laki-laki maupun perempuan. Tiga kali dalam satu tahun (pada bulan Suro atau Muharram), Rajab dan Puasa (Ramadhan) ada suluk Mantenan. Kegiatan ini berkisar antara 10 hingga 20 hari, bergantung pada sang murid sendiri.

Selain di pesantren Mantenan Udanawu Blitar, sejumlah pondok pesantren di Indonesia juga menggelar acara tawajjuhan. Salah satunya yang cukup terkenal adalah pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak dengan Kiainya yang kesohor akan kemursyidannya, yaitu Kiai Muslih Abdurrahman.

Pengajian tawajjuhan di pesantren Futuhiyyah Mranggen ini merupakan kegiatan wajib diikuti para santri. Pengajian tersebut diadakan pada hari Senin dan Kamis. Hari Senin khusus bagi santri laki-laki. Sedangkan hari Kamis bagi santri perempuan. Adapun waktu pelaksanaannya adalah pada pukul 09.00 WIB dengan susunan acara sebagai berikut:

Sumber: http://www.ahbaburrosul.org/

1. Pembukaan dan pengajian syariat
2. Pembacaan suarat al-Fatihah
3. Tahlil
4. Bimbingan pengamalan tarekat
5. Salat Duhur berjamaah (Panitia Perayaan Seabad, 2001: 23)

Berbeda dengan Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak, Mbah Kiai Arwani Kudus, terkesan seperti memisahkan antara pengajaran di pesantren dengan kegiatan tarekatnya. Hal ini seperti terlihat dalam pembangunan lokasi baru di luar Pondok Pesantren Huffadz Yanbaul Quran (PHYQ) yang dikhususkan untuk kegiatan tarekat pada tahun 1973. Lokasi *zawiyah* yang disebut "pasulukan" berada di daerah Kwanaran desa Kajeksan dengan luas 3.000 m2, berdampingan dengan mushalla dan makam keramat Mbah Wanar, salah seorang *badal* Sunan Kudus, yang konon merupakan asset Desa (Ahmad Dimyati, 2016: 54).

Sejak memiliki pasulukan sendiri, jamaah tarekatnya juga terus bertambah. Dalam kegiatan suluk selama sepuluh hari yang dilaksanakan tiga kali dalam satu tahun, pesertanya selalu meluber, sehingga dibatasi sesuai kapasitas ruangan penginapannya, (hanya diterima sebanyak 600 jamaah pria dan 600 jamaah wanita). Waktu pelaksanaan suluk dilaksanakan pada:

1. Tiap tanggal 1-10 bulan Muharram
2. Tiap tanggal 1-10 bulan Rajab
3. Tiap tanggal 1-10 bulan Ramadhan

Sedangkan dzikir tawajjuhan dilaksanakan setiap hari Selasa siang dengan susunan acara sebagai berikut:
Pukul 09-10 pengajian kitab
Pukul 10-11 Salat sunnah dilanjutkan dzikir tawajjuh
Pukul 11-12 istirahat
Pukul 12-13 Salat Dzuhur dilanjutkan dzikir

Selain kegiatan tawajjuhan yang bertempat di pasulukan dengan jumlah terbatas tersebut, kegiatan tawajjuh juga dilakukan di sejumlah cabang. Sejak tahun 1975 M mulai dibuka cabang-cabang dzikir tawajjuh. Awal pertama dibuka di Masjid Hidayatul Abidin Desa Besito kecamatan Gebog dengan jarak 7 KM dari

lokasi pusat ke arah utara. Jadwal acara dzikir tawajjuh di Besito ditentukan tiap hari Kamis Legi. Artinya memiliki waktu putaran tiap 35 hari sekali, dan di Jawa dikenal dengan istilah "selapanan" (Ahmad Dimyati, 55).

Tawajjuhan dalam Tarekat

Setiap lembaga tarekat mempunyai tradisi tersendiri di dalam mengarahkan para murid, sebagaimana dengan apa yang ada dalam tarekat Naqsyabandiyah Kholidiyah. Mengenai kegiatan tawajuhan juga ada kemungkinan perbedaan model dan juga sistem yang digunakan. Dalam tarekat Naqsyabandiyah Kholidiyah kegiatan tawajuhan yang dilaksanakan dengan mengambil bentuk pemberian siraman rohani dan pengarahan khusus kepada para murid dengan menggunakan kitab-kitab tarekat dan kitab-kitab salaf sebagaimana tersebut di atas, yang intinya adalah *zikir.*

Menurut ajaran Syekh Abdul Wahab Rokan al-Khalidi Naqsybandi tuan guru Babussalam Langkat (1811-1926) sebagaimana dalam Fuad Said (2007), setiap pengikut tarekat Naqsyabandiyah harus berkhatam tawajjuh, baik ia sedang melakukan suluk ataupun tidak.

Mengenai adab berkhatam tawajjuh, seorang pengamal tarekat Naqsyabandiyah harus melakukan hal-hal sebagai berikut:

1. Suci dari hadas kecil dan hadas besar
2. Duduk *tawaruk* kebalikan dari duduk tawaruk dalam shalat, dalam sebuah majlis dzikir yang berbentuk lingkaran dengan pintu tertutup
3. Syekh atau mursyid duduk menghadap kiblat, didampingi khalifah-khalifah. Khalifah yang paling tua duduk di sebelah kanan mursyid dan khalifah-khalifah lainnya di sebelah kirinya.
4. Disediakan batu kerikil yang bersih sebanyak 110 buah dan 10 buah dengan ukuran agak besar. Batu-batu itu dibagi-bagikan oleh petugas kepada setiap peserta. Petugas yang membagi-bagikan itu harus orang yang tinggi tingkat zikirnya seperti khalifah atau orang yang sudah mencapai tingkat tahlil. Dari sepuluh buah batu, 6 di antaranya diletakkan di sebelah kanan Syekh, 4 buah lainnya di sebelah kirinya. Dan batu-batu kecil sebanyak 21 buah diletakkan di hadapannya.
5. Semua peserta menutupi kepalanya dengan sorban atau sehelai kain, tunduk menekurkan kepalanya ke lantai, memejamkan mata dengan khusyu'.
6. Berkhatam tawajjuh dimulai dengan ucapan "astagfirullahal azhim" sebanyak tiga kali dan diikuti oleh para peserta, yang kemudian disusul dengan bacaan berikut:
    a. Membaca al-Fatihah 10 kali. Bacaan dilakukan oleh orang yang menerima pembagian batu besar saja
    b. Shalawat 79 kali
    c. Membaca surat al-Insyirah 79 kali
    d. Membaca surat al-Ikhlas 100 kali. Dan setiap orang membacanya sesuai jumlah batu yang diterimanya
    e. Shalawat lagi kepada Nabi Muhammad SAW bersama-sama
    f. Apabila Syekh menyebut Rabbal 'Alamin maka seorang dari peserta membaca sepotong ayat Alquran. Sampai di situ berakhirlah upacara berkhatam tawajjuh.

Selesai berkhatam tawajjuh, di tempat yang sama, dilanjutkan dengan zikir menurut tingkat yang telah ditentukan oleh Syekh (mursyid). Sekurang-kurangnya 5000 kali dzikir *ism al-dzat* (menyebut asma Allah) dalam hati dengan *kaifiat* sepuluh sebagaimana berikut:

1. Menghimpun segala pengenalan dalam hati
2. Menghadapkan diri (perhatian) kepada Allah
3. Membaca istighfar sekurang-kurangnya 3 kali
4. Membaca al-Fatihah dan Surat al-Ikhlas

5. Menghadirkan ruh Syekh Tarekat Naqsyabandiyah
6. Menghadiahkan pahala bacaan kepada Syekh Tarekah Naqsyabandiyah
7. Memandang Rabithah
8. Mematikan diri sebelum mati
9. Munajat dengan mengucapkan; *ilahi anta maqshudi wa ridhaka mathluubi*
10. Berzikir dengan mengucapkan "Allah". "Allah" dalam hati, dalam keadaan mata terpejam, duduk tawaruk kebalikan dari duduk tawaruk dalam shalat, mengunci gigi, menongkatkan lidah ke langit-langit mulut dan menutupi kepada dan muka dengan selubung. (Fuad Said, 2007: 62)

Mengenai *kaifiyyah* atau tatacara melakukan khatam ini terdapat sejumlah perbedaan. Berbeda dengan Syekh Abdul Wahab Rokhan, Syekh Muhammad Amin al-Kurdi (520) dalam karyanya *Tanwir al-Qulub*, menjelaskan urutan khataman ini sebagai berikut:

1. 15 atau 25 kali istighfar yang didahului dengan sebuah doa pendek
2. Melakukan *rabithah bi al-Syaikh*, sebelum berzikir
3. Membaca surat al-Fatihah 7 kali
4. 100 salawat, misalnya dengan mengucapkan *Allahumma Shalli 'ala Sayyidina Muhammadin an-Nabiyyi al-Ummiyyi wa 'ala alihi wa shahbihi wasallam*
5. Membaca surat al-Insyirah 79 kali
6. Membaca surat al-Ikhlas 1001 kali
7. Membaca surat al-Fatihah 7 kali
8. Membaca shalawat 100 kali lagi
9. Membaca sebuah doa yang cukup panjang untuk ruh Nabi Muhammad SAW dan para Syaikh tarekat-tarekat besar, khususnya 'Abd Khaliq, Bahauddin, Abdullah ad-Dahlawi, Maulana Khalid dan terakhir kepada silsilah pengarang, Utsman Sirajuddin, Umar dan Muhammad Amin sendiri
10. Membaca bagian-bagian tertentu dari Alquran

Adapun penjelasan berkhatam dan tawajjuh dilaksanakan pada waktu berikut:

1. Sesudah salat Isya dan Subuh
2. Sesudah salat Ashar, hanya berkhatam saja
3. Sesudah salat Duhur tawajjuh saja, kecuali hari Jumat.
4. Pada hari Jumat setelah salat Jumat diadakan berkahatam dan tawajjuh.
5. Sesudah salat Magrib tidak ada berkhatam dan tawajjuh. Murid-murid biasanya mendengarkan pengajian yang disampaikan oleh Syekh sampai masuk waktu Isya'.

Untuk melakukan khatam yang lengkap dibutuhkan waktu yang cukup lama. Biasanya yang dilaksanakan adalah khatam dalam bentuk yang sudah diringkas, atau bagian yang sangat penting, yang tidak dapat ditinggalkan dalam keadaan apa pun, yakni adalah doa. Dalam doa, setiap Syekh menyebutkan nama-nama wali yang paling penting dalam silsilahnya sendiri (Martin, 1994: 86)

[M Idris Mas'udi]

Daftar Bacaan

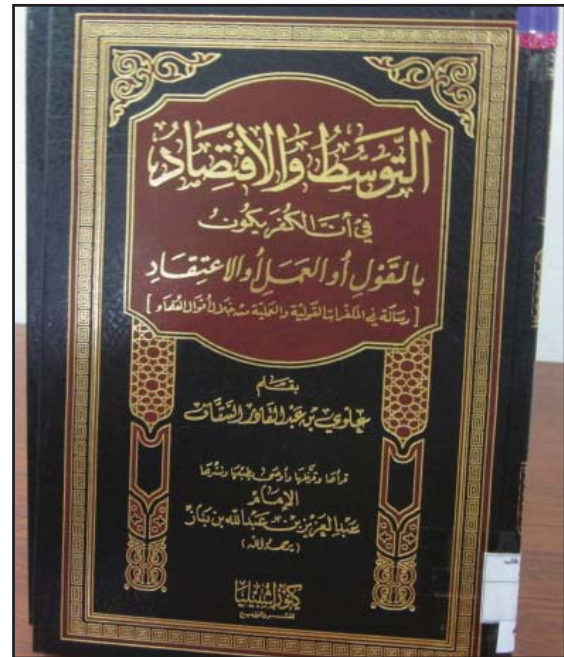
Ahmad Dimyathi, Dakwah Personal: Model Dakwah Kaum Naqsyabandiyyah, Yogyakarta: Deepublisher, 2016
Ahmad Tarmizi Abdul Rahman , Khalwah: A Solitary Sufi Retreat., Sabah: Universiti Malaysia Sabah, 2010
H. A. Fuad Said, *Hakikat Tarikat Naqsyabandiah*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2007
Martin Van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, Bandung: Mizan, 1994, cet. II
Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub*, Kairo 1929
Panitia Perayaan Seabad, *Sejarah Seabad Ponpes Futuhiyyah*, Kudus: Team Panitia, 2001
http://www.livingislam.org/k/ttsr_e.html

Tawassuth

Secara bahasa *Tawasut* berarti tengah-tengah/menengahi/moderasi (*I'tidal* atau *tawassath fi al-haq wa al-'adl*) dari kata dasar (a) *al-wasath* (sedang/pas), misal *Syai' wasath* yang artinya sesuatu yang sedang atau pas-pasan; (b) *al-awsath* (tengah-tengah), missal *Awsath al-syai'* yang artinya tengah di antara sesuatu. Di dalam Alqur'an terdapat ayat dalam QS. Al-Baqarah: 143, yang menyebut kata *Ummat Wasath* yang berarti ummat penengah.

Secara istilah kata *Tawassuth* dipopulerkan pertamakali oleh Mohammad Fajrul Falach salah seorang pengurus PBNU (1994-1999) dalam tulisan-tulisanya, seperti "NU dan Cita-cita Masyarakat Madani" dan "Pemberdayaan Masyarakat Madani dalam NU" sejak tahun 1996. Ia menjadikan patokan keputusan-keputusan Muktamar NU baik di Situbondo tahun 1984 maupun Cipayung tahun 1994 untuk memperkuat argumentasi "NU dan Cita-cita Masyarakat Madani.

Dalam keputusan Muktamar NU ke-29 di Cipasung, Nahdlatul Ulama telah menegaskan hubungan antara agama dan Negara dan memposisikan umat beragama (Islam) dengan tanggungjawab sebagai warga Negara (Indonesia) secara jelas dan proporsional. Konsep kembali ke Khittah 1926, dan pandangan Nahdlatul Ulama tentang Pancasila serta paham tri *ukhuwah* secara terpadu: *Ukhuwah Islamiyyah, Ukhuwah Wathaniyyah*, dan *Ukhuwah Basyariyah* merupakan pedoman dasar yang dirasakan sangat *gayut* atau relevan bagi pelaksanaan kehidupan berbangsa dan bernegara bagi warga Nahdlatul Ulama.

Dari sini ia membaca *Khittah Nahdliyyah NU* sebagai cita-cita sosial NU sekaligus untuk

membantah pandangan banyak kalangan yang menyebut NU sebagai "kawula yang setia pada Negara patrimonial" yang oportunistik dan akomodasionis, dan lebih tertarik kepada isu-isu yang sepenuhnya religious sehingga meraih sukses besar dalam mempertahankan jatidirinya. Ia menyebut empat sikap kemasyarakatan NU yakni *Tawassuth wa I'tidal, tasamuh, tawazun, dan amar ma'ruf nahy munkar* sebagai sikap sosial NU.

Gagasan ini lalu dikuatkan dengan Keputusan *Bahtsul Masail al-Diniyyah al-Maudhu'iyyah* Muktamar ke-30 NU di Pesanten Lirboyo Kediri Jawa Timur 21 sampai 27 Nopember 1999. Pengertian *Tawassuth* secara istilah adalah sikap moderat yang berpijak pada prinsip keadilan serta berusaha menghindarkan segala bentuk pendekatan dengan *tatharruf* (ekstrim).

Apakah penggunaan istilah *Tawassuth* di

lingkungan NU dipengaruhi naskah promosi Guru Besar ulama Mesir, Nasir Hamid Abu Zayd yang berjudul *Al-Imam al-Syafi'I wa Ta'sis al-Idiyuluji al-Wasathiyyah* pada tahun 1993, mengingat sebelumnya belum pernah dikenal peristilahan *Tawassuth* di tengah lingkungan Nahdlatul Ulama, termasuk di dalam *Qanun Asasy* NU?

Tampaknya tidak demikian! Apa yang diungkapkan Abu Zayd dengan *al-Idiyuluji al-Wasathiyyah*-nya itu lebih menyoroti cara berpikir anologi (qiyas) yang diterapkan Imam Syafi'I sebagai pendekatan *istidlal* sekaligus *istinbath* hukum Islam. Sekalipun ada tambahan catatan dari Abu Zayd bahwa Imam Syafi'I dalam pandangan pribadi Abu Zayd lebih memepertimbangkan aspek semantik sumber hukum Islam sebagai jalan memperoleh alasan (*illat*) di dalam peng-qiyas-an.

Karena pemikiran kontroversialnya ini, Abu Zayd dikritik tajam dan bahkan di-*takfir*-kan dengan alasan menghasut umat Islam untuk bebas dari belenggu kekuasaan teks Alqur'an dan hadits. Vonis murtad dan kafir diafirmasikan oleh Pengadilan sehingga Abu Zayd terancam pidana mati dan keharusan bercerai dengan istrinya.

Istilah *Tawassuth* yang digunakan cendekiawan *Nahdliyyin* lebih banyak terilhami dari gagasan QS. Al-Baqarah: 143, yang menyebut kata *Ummatan Wasathan* yaitu umat penengah yang moderat. Nahdlatul Ulama senantiasa menghindari sikap *tafrith* (radikal kiri) yang ingin menggulingkan kekuasaan obsolut dalam jalur ketuhanan maupun kekuasaan. Begitupun Nahdlatul Ulama menjahui sikap *ifrath* (radikal kanan) yang selalu ingin mengkooptasi kebenaran dengan memberikan cap sesat dan kafir terhadap kelompok yang berseberangan.

Atas dasar itu, secara resmi dalam Keputusan Musyawarah Nasional (Munas) Alim-ulama dan Konfrensi Besar (Konbes) NU di Surabaya tahun 2006, *Tawassuth* dimasukkan menjadi salah satu dari 5 (lima) *fikrah ASWAJA al-Nahdliyyah* (karakter berpikir ASWAJA NU),

Ketua Umum PBNU Said Aqil Siraj membacakan deklarasi NU yang secara garis besar membawa semangat Islam Nusantara yang mengedapankan Tawassuth/moderat di JCC Senayan 2016.
Sumber : http://news.metrotvnews.com/

yang masing-masing ialah:

a. *Fikrah tawassuthiyyah* (pola pikir moderat), artinya Nahdlatul Ulama senantiasa bersikap *tawazun* (seimbang) dan *I'tidal* (moderat) dalam menyikapi berbagai persoalan. Nahdlatul Ulama senantiasa menghindari sikap *tafrith* (radikal kiri) atau *ifrath* (radikal kanan);

b. *Fikrah tasamuhiyah* (pola pikir toleran), artinya Nahdlatul Ulama dapat hidup berdampingan secara damai dengan pihak lain walaupun aqidah, cara pikir, dan budanya berbeda.

c. *Fikrah Ishlahiyah* (pola pikir reformatif), artinya Nahdlatul Ulama senantiasa mengupayakan perbaikan menuju ke arah yang lebih baik (*al-ishlah ila ma huwa ashlah*);

d. *Fikrah Tathawwuriyah* (pola piker dinamis), artinya Nahdlatul Ulama senantiasa melakukan kontekstualisasi dalam merespon berbagai persoalan;

e. Fikrah Manhajiyyah (pola piker metodologis), artinya Nahdlatul Ulama senantiasa mengunakan kerangka berpikir yang mengacu kepada *manhaj* yang telah ditetapkan oleh Nahdlatul Ulama.

Sebagai salah satu perwujudan *Manhaj al-fikr,* di internal NU *Tawassuth* selalu dijadikan pendekatan dalam upaya penafsiran kembali, penemuan kembali (*recovery*) dan reaktualisasi atas ajaran-ajaran, praktik-praktik atau tradisi-tradisi yang memiliki relevansi dengan kehidupan bermasyarakat, beragama dan bernegara. Misalnya bagaimana melakukan interpretasi terhadap konsep umat sehingga ia lebih inklusif. Begitu pula dengan cara pandang *Tawassuth*, misi *Islam Rahmatan lil 'alamin* dapat tersebar luas.

Transformasi *fikrah Tawassuthiyyah* yang dipelopori Nahdlatul Ulama kini telah mengundang daya tarik masyarakat dunia terhadap Islam Indonesia. Sebab Muslim Nusantara adalah laboratorium pengamalan kehidupan Islam yang sesungguhnya, bahwa Islam merupakan agama yang cinta damai dan mampu memberikan kasih sayang kepada seluruh alam semesta.

[Isom Saha]

Sumber bacaan

Baso, Ahmad, *Civil Soceity versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*, Jakarta: Pustaka Hidayat, 1999

Chalim, Asep Saifuddin, *Membumikan ASWAJA Pegangan Para Guru NU*, Surabaya: Khalista bekerjasama dengan PP PERGUNU, 2012

Fadeli, Soeleiman dan Mohammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, dan Uswah* Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN-NU, Jawa Timur, 2010

Mahluf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Libanon, Dar El-Machreq Sarl Publishers, 1994

PBNU, Tim Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)*, Surabaya: Khalista bekerjasama dengan Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) PBNU, 2011

Tawazun

Secara bahasa *Tawazun* berarti seimbang atau keseimbangan (*ta'adul*) kata ini berasal dari kata dasar; (a) *wazn* (*al-mitsqal*: berbobot/bernilai), misalnya *Dirham wazn* yaitu Dirham yang bernilai; *Rajul Rajih al-wazn* artinya lelaki yang berbobot pandangan dan pikirannya. (b) *Zinah/Wizan* yang berarti sebanding dan seimbang dalam takaran.

Istilah *Tawazun* dipopulerkan pertamakali oleh Mohammad Fajrul Falach salah seorang pengurus PBNU (1994-1999) dalam tulisan-tulisanya, seperti "NU dan Cita-cita Masyarakat Madani" dan "Pemberdayaan Masyarakat Madani dalam NU" sejak tahun 1996. Hal ini seperti telah dijelaskan dalam pembahasan TAWASSUTH.

Pengertian *Tawazun* secara istilah lalu ditetapkan dalam Keputusan *Bahtsul Masail al-Diniyyah al-Maudhu'iyyah* Muktamar ke-30 NU di Pesanten Lirboyo Kediri Jawa Timur 21 sampai 27 Nopember 1999. *Tawazun* adalah sikap seimbang dalam berkhidmat demi terciptanya keserasian hubungan antara sesama umat manusia dan antara manusia dengan Allah SWT. Sebab Islam pada dasarnya adalah agama yang menekankan spirit keadilan dan keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan.

Tawazun termasuk *khashaish* (ciri-ciri) cara pandang NU (*fikrah Nahdliyyah*) yang senantiasa bersikap *tawazun* (seimbang) dan *I'tidal* (moderat) dalam menyikapi berbagai persoalan. Nahdlatul Ulama senantiasa menghindari sikap *tafrith* (gegabah) atau *ifrath* (ekstrim). Hal ini sesuai dengan latar belakang pembentukan Jam'iyyah Nahdlatul Ulama, yang dilandasi oleh dua faktor dominan.

Pertama, adanya kekhawatiran dari sebagian umat Islam yang berbasis pesantren terhadap gerakan kaum modernis yang berusaha meminggirkan mereka. *Kedua*, sebagai respon ulama-ulama berbasis pesantren terhadap pertarungan ideologis yang terjadi di dunia Islam pasca keruntuhan kekhalifahan Turki Usmani, munculnya gagasan Pan-Islamisme yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afghani dan gerakan Wahabi di Hijaz. Gerakan kaum reformis yang mengusung isu-isu pembaruan dan purifikasi membuat ulama-ulama yang berbasis pesantren melakukan konsolidasi untuk melindungi dan memelihara nilai-nilai tradisional yang telah menjadi karakteristik kehidupan mereka.

Dari situlah lahir misi Nahdlatul Ulama, yakni: *al-Muhafadhat al-qadim al-shalih wa al-akhzd bi al-jadid al-ashlah* atau mempertahankan tradisi yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik. Inilah sebenarnya landasan *Tawazun* yang diperjuangkan Nahdlatul Ulama sebelum ditetapkannya *Tawazun* sebagai bagian *Khashaish Fikrah Nahdliyyah*.

Fikrah Nahdliyyah adalah kerangka berpikir yang didasarkan pada ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah yang dijadikan landasan berpikir Nahdlatul Ulama (*Khittah Nahdliyyah*) untuk menentukan arah perjuangan dalam rangka *ishlah al-ummah* (perbaikan ummat). Salah satunya ialah dengan bersikap *tawazun* (seimbang) dan *I'tidal* (moderat) dalam menyikapi berbagai persoalan, di mana Nahdlatul Ulama senantiasa menghindari sikap *tafrith* (gegabah) atau *ifrath* (ekstrim).

Dasar yang dijadikan pegangan dalam meletakkan *Tawazun* ialah bahwa manusia

merupakan makhluk yang diciptakan oleh Allah SWT dalam bentuk yang sempurna (*fii ahsani taqwiim*, QS. Al-Thin:4). Di samping itu manusia diberi akal budi dan hati nurani untuk mengembangkan fungsi kekhalifahan, yaitu mengatur kehidupan untuk mewujudkan kemakmuran di muka bumi (QS. Al-Baqarah: 30-34 dan al-An'am: 165).

Tawazun dalam perkembangannya dijadikan sebagai prinsip dasar berpikir ala NU dalam hal perlindungan hak-hak dasar, keadilan dan sikap seimbang, yang perlu diaktualisasikan dalam kondisi masyarakat plural di negeri ini. Pluralitas atau kemajemukan dalam hidup merupakan rahmat yang harus dihadapi dengan sikap ta'aruf, membuka diri dan melakukan dialog secara kreatif untuk menjalin kerjasama dan kebersamaan atas dasar saling menghormati dan saling membantu serta bekerjasama.

Tawazun merupakan ciri kosmopolitanisme Islam Nusantara yang punya relevansi dengan pengembangan masyarakat madani. *Tawazun* juga menjadi potensi kultural umat Islam di Indonesia yang tidak jauh berbeda dengan tradisi *civil society* yang berkembang di dunia Barat.

Cara pandang (*Fikrah*) *Tawazun* diantaranya diterapkan dalam menyikapi masalah kesetaraan gender. Pada gelaran Muktamar ke-30 NU di Lirboyo dibahas tema "Islam dan Kesetaraan Gender" yang pada pengantarnya ditulis: "Islam pada dasarnya adalah agama yang menekankan spirit keadilan dan keseimbangan (*tawazun*) dalam berbagai aspek kehidupan. Relasi gender (perbedaan laki-laki dan perempuan yang non kodrati) dalam masyarakat yang cenderung kurang adil merupakan kenyataan yang menyimpang dari spirit Islam yang menekankan pada keadilan."

[Isom Saha]

Sumber bacaan

Baso, Ahmad, *Civil Soceity versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*, Jakarta: Pustaka Hidayat, 1999

Chalim, Asep Saifuddin, *Membumikan ASWAJA Pegangan Para Guru NU*, Surabaya: Khalista bekerjasama dengan PP PERGUNU, 2012

Fadeli, Soeleiman dan Mohammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, dan Uswah* Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN-NU, Jawa Timur, 2010

Mahluf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Libanon, Dar El-Machreq Sarl Publishers, 1994

PBNU, Tim Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)*, Surabaya: Khalista bekerjasama dengan Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) PBNU, 2011

Tembang

Tembang merupakan kesenian tradisional Jawa yang dalam tradisi Sunda disebut Pupuh. Tembang dalam bahasa Jawa berarti nyanyian atau lagu sebagai bentuk kesantunan dan etika sekaligus estetika berkomunikasi dalam menyampaikan pesan atau wejangan kepada orang lain, agar mudah dicerna dan dipahami, serta tidak melukai hati. Secara umum Tembang Jawa kuno dikelompokkan menjadi 4 (empat), yakni; Tembang Macapat, Tembang Tengahan, Tembang Gedhe, Tembang Dulanan.

Pertama, Tembang Macapat pada mulanya merupakan salah satu karya pujangga di mana penyebarannya melalui lisan secara turun temurun. Macapat dalam penggunaannya lebih menekankan unsur suara untuk menghibur dan maknanya hanya disampaikan sekilas saja. Dengan kata lain Tembang Macapat merupakan tradisi yang melisankan karya sastra yang tertulis.

Tembang Macapat diperkirakan lahir pada akhir masa Majapahit dan dimulainya pengaruh Walisanga. Mengenai usia Macapat terdapat dua versi pendapat yang berbeda, terutama yang berhubungan dengan kakawin atau puisi tradisional Jawa Kuno. Prijohoetomo berpendapat bahwa Macapat adalah turunan Kakawin dengan tembang Gedhe sebagai perantara. Akan tetapi pendapat itu dibantah oleh Poerbatjaraka dan Zoetmulder yang keduanya berpendapat bahwa Macapat sebagai metrum puisi asli Jawa yang lebih tua usianya daripada Kakawin.

Dalam perkembangannya Tembang Macapat dikembangkan ke dalam berbagai macam pupuh, yakni; Asmaradana, Dhandhanggula, Durma, Gambuh, Kinanti, Maskumambang, Megatruh, Mijil, Pangkur, Pocung, dan Sinom. Ciri-ciri tembang Macapat adalah; (a) Terikat dengan Guru Lagu atau aksara vocal yang terdapat di akhir baris, Guru Wilangan atau banyaknya kata atau ungkapan dalam satu baris, dan Guru Gatra. Dalam Tembang Jawa, tiap baris bait disebut Gatra. Dhandhanggula terdiri dari 10 Gatra; Kinanti terdiri dari 6 Gatra; Pangkur terdiri dari 7 gatra, Gambuh terdiri dari 5 gatra; Megatuh terdiri dari 5 gatra; Sinom terdiri dari 9 gatra; (b) Tembang Macapat menggunakan bahasa Jawa Kuno; (c) Berisi pitutur/nasehat, dongeng atau cerita wayang.

Kedua, Tembang Tengahan adalah jenis Tembang puitis Macapat yang berkembang khusus di daerah Jawa Tengah. Oleh sebab itu disebut Tembang Tengahan atau Tembang Jawa Tengah-an. Tembang Tengahan terbagi menjadi 4 (empat)), yaitu; Balabak, Girisa, Jurudemung, Wirangrong. Akan tetapi ada yang menambahkan jenis-jenisnya, seperti; Kuswaraga, Palugon, Pangajabsih, Pranasmara, Sardulakawekas, Sarimulat, dan Rarabentrok.

Ketiga, Tembang Gedhe atau Kakawin yang merupakan sajak atau puisi Jawa Kuno. Tembang ini biasa dipakai untuk mengiringi pementasan Wayang Kulit. Tembang Gedhe juga banyak dikolaborasikan dengan gendhing-gendhing Jawa, khususnya untuk bawa dan buka gendhing. Ciri-ciri Tembang Gedhe adalah; (a) Setiap bait terdiri dari 4 baris/gatra atau 4 wanda pada pala (pala lingsa); (b) Dua gatra atau dua pala disebut satu pala dirge; (c) Empat gatra disebut juga dengan dua pala

dirge atau sapa deswara atau satu pala iswara; dan (d) Tiap-tiap pala atau gatra jumlah satu kata adalah sama, yang biasa disebut laku atau lampah.

Tembang Gedhe sendiri memiliki banyak ragam, yaitu; Lebdajiwa, Kusumawacitra, Basanta, Manggalagita, Sukarini, Nagabanda, Citramengeng, Kusumastuti, Mintajiwa, Tebukasol, Merakang, Banjaransari, Tepikawuri, Pamularsih, Bremakrasa, Sudirwicitra, Madurenta, Kuswarini, Sarapada, Candrakusuma, dan Pamularsih.

Keempat, Tembang Dolanan bersifat unik karena tergolong nyanyian rakyat yang berbeda dengan tembang Jawa pada umumnya. Pada dasarnya Tembang Dolanan memiliki ciri-ciri khusus, yaitu; bahasa yang digunakan sederhana, cengkoknya sederhana, jumlah baris/gatra terbatas, dan berisi hal-hal yang selaras dengan keadaan anak. Lirik dalam Tembang Dolanan tersirat makna religius, kebersamaan, kebangsaan, dan nilai-nilai estetis. Sebagai contoh, Tembang Dolanan "Sluku-Sluku Bathok", Ilir-Ilir, Padhang Bulan, Jaranan, Gundhul-Gundhul Pacul, Dhondhong Opo Salak, dan sebagainya.

Pada masa awal perkembangan Islam di tanah Jawa, tembang menjadi media penting dalam strategi berdakwah para wali untuk menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat Indonesia. Penggunaan media tembang dalam berdakwah juga mempengaruhi perkembangan tembang di Jawa itu sendiri. Hal ini dapat ditelusuri melalui sumber sejarah berupa Suluk dan Serat.

Pigeaud dalam bukunya, *Literature of Java* menulis seputar sastra Jawa yang mengandung nilai agama. Menurutnya, Kata "Suluk" untuk puisi agama di Jawa bukan berasal dari kata Arab, "*suluuk*", tetapi barangkali memiliki persamaan dengan suluk dalam wayang, yaitu puisi yang dinyanyikan pada saat-saat tertentu yang ditentukan dalam cerita. Maksudnya, perkembangan sastra Suluk dan Serat ada hubungannya dengan perkembangan tembang di Jawa.

Sebagai contoh Suluk Sukarsa, modelnya mirip dengan pakem yang dipakai dalam Tembang Gedhe atau Kakawin. Kemudian ada Suluk Wujil yang sudah mengalami pergeseran dari model sajak Kakawin menjadi Macapat, yaitu menggunakan Tembang Dhandhanggula terkecuali baris/gatra 56 yang memakai Tembang Mijil dan baris/gatra 55 yang memakai Tembang Gedhe Asyawalaita.

Secara garis besar, dalam klasifikasi antara tembang priyayi dengan tembang rakyat jelata, tembang Macapat lebih banyak digunakan para penyebar agama Islam di Jawa untuk menyampaikan pesan-pesan moral, pendidikan dan dakwah Islam. Sedangkan model tembang rakyat jelata oleh para wali digunakan untuk jenis Tembang Dolanan karena lebih sederhana dan pesannya lebih mudah dicerna.

Penggunaan Tembang Macapat dalam penyampaian pesan moral dilandasi nilai filosofis yang terkandung di dalamnya. Oleh sebab itu wejangan dan pitutur tentang kehidupan manusia yang disampaikan lewat tembang biasa disesuaikan dengan jenis Tembang Macapat, sebagaimana berikut:

a. Maskumambang menggambarkan suasana kehidupan manusia di alam ruh atau masa mengambang, di mana pada saat itu Allah bertanya kepada manusia; Apakah Aku ini Tuhan-mu. Maka manusiapun menjawab; "Benar, kami bersaksi."

b. Mijil merupakan ilustrasi dari proses kelahiran manusia; mijil/mborojol/keluar;

c. Kinanthi masa pembentukan jati diri dan meniti jalan menuju cita-cita. Kinanthi berasal dari kata "kanthi" atau tuntun yang berarti manusia membutuhkan tuntunan atau jalan yang benar agar sampai pada tujuan yang dicita-citakan;

d. Asmaradana atau masa-masa manusia dirundung asmara dan jatuh cinta. Cinta sendiri adalah anugerah mulia dari sang Khaliq kepada umat manusia agar muncul harmoni dan kedamaian;

e. Gambuh dari kata jumbuh/bersatu yang berarti komitmen untuk mengikatkan diri dalam hubungan suami-istri untuk membina keluarga yang sakinah,

mawaddah dan rahmah;

f. Dhandhanggula suatu gambaran dari kehidupan manusia yang telah mencapai kemapanan, melewati batas ambang hidup aman karena tercukupi pangan, sandang, dan papan.

g. Durma sebagai wujud syukur kepada Allah yang memberi kecukupan kepada manusia sehingga dilakukanlah amal berdarma.

h. Pangkur atau mungkur artinya hawa nafsu angkara murka harus dikalahkan manusia dengan banyak mengingat kepada Allah SWT;

i. Megatruh atau megat ruh berarti terpisahnya nyawa dari jasad manusia. Terlepasnya ruh adalah perjalanan akhir manusia menuju alam keabadian, baik abadi dalam surge atau abadi dalam neraka.

Dengan demikian, tembang dapat dipahami sebagai ungkapan estetis keberagamaan orang Jawa khususnya dan Muslim Nusantara umumnya, dalam hubungannya dengan sang Pencipta maupun terhadap sesama manusia dan seluruh makhluk ciptaan-Nya.

[Isom Saha]

Sumber bacaan

Darnawi, Soesatyo, *Pengantar Puisi Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1964

Endraswara Suwardi, *Tradisi Lisan Jawa: warisan Abadi Budaya Leluhur*, Yogyakarta: Narasi, 2005

Saputra, K.H., *Pengantar Sekar Macapat*, Depok: Fakultas Sastra UI, 1992

Steenbrink, Karel A., *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988

Suwarna dan Suwardi, *Integrasi Pendidikan Budi Pekerti dalam Buku Teks "Tataran Wulang Basa Jawa"*, Yogyakarta: Lemlit IKIP Yogyakarta, 1996

Tembang Macapat

Makna Etimologis

Secara etimologis, ***maca-pat*** berarti cara *maca* (baca) yang *papat-papat* (empat-empat). Hal ini selaras dengan **Serat Mardowalagu** karangan R. Ng. Ronggowarsito (1802-1887), juga menurut **Serat Centhini** karya Paku Buwana V, yang menyatakan bahwa di Jawa Tengah terdapat 4 (empat) macam lagu sekar, yakni:

1. Maca Sa lagu, termasuk dalam Tembang Gedhe Kapisan
2. Maca Ro lagu, dalam Tembang Gedhe Kapindo
3. Maca Tri lagu, dalam Tembang Tengahan
4. Maca Pat lagu, masuk dalam Tembang Cilik/Alit

Suwardi (2008: 19), juga menguatkan pandangan ini dengan menyatakan bahwa makna kata "macapat" semula adalah berkumpul dengan menyuarakan puji-pujian. Makna ini berasal dari *jarwa dhosok* (otak-atik) bahwa macapat berasal dari kata *ma* (menuju) dan *capet* (maya atau ghaib). Artinya, puji-pujian kepada yang ghaib, yaitu Tuhan. Makna tersebut juga relevan dengan situasi masyarakat Jawa ketika belum masuk agama Islam. Ada juga yang mengartikan "*diwaca cepet*", dengan perubahan kata *capet* menjadi *cepet* (cepat). Cepat yang dimaksud adalah tidak banyak *luk*.

Suwardi juga menambahkan bahwa macapat dapat pula berasal dari kata "mancapat" yang merupakan akronim dari *man*, *ca*, dan *pat*. Penjelasan ini juga berangkat dari *jarwo dhosok* (otak-atik) dari kata iman, panca, dan *pathokan*. Dari *jarwo dhosok* ini tersirat bahwa dalam dakwah permulaan yang harus diperhatikan adalah Rukun Iman, Rukun Islam, yang lima (panca) sebagai pedoman (patokan).

Makna Terminologis

Tembang adalah puisi atau prosa yang terdiri dan diikat oleh aturan jumlah baris dalam satu bait, jumlah suku kata dalam satu baris, dan rima tetap pada tiap ujung baris. Menurut Madyaratri (2001) yang merujuk pada Darnawi (1964), tembang merupakan puisi klasik Jawa, tergolong puisi Jawa utama, karena mempunyai arti sebagai buku yang ditulis mengenai kesusastraan, sejarah, dan filsafat pendidikan. Sedangkan dalam ENI (1991), **Tembang** disebut tidak hanya sebagai puisi dalam kesusastraan Jawa, melainkan juga ada dalam kesusastraan suku bangsa lain di Indonesia, namun lebih dominan ada di suku-suku bangsa di kawasan Pulau Jawa dan sekitarnya.

Menurut Setiyadi (2012), Tembang Macapat merupakan corak kesenian dalam budaya tradisional yang secara kolektif dimiliki, dikenal, dan banyak mengandung pengetahuan, serta kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakatnya. Selain itu, juga sarat dengan kaidah, serta berisi petuah, nasihat, dan berbagai kearifan pandangan hidup Jawa. Tembang Macapat adalah salah satu jenis kesenian yang memadukan antara puisi dengan musik, baik musik tradisional maupun modern. Pilihan bentuk perpaduan antara

tembang dengan musik itu tidak lepas dari kesenangan nenek moyang etnik Jawa untuk melantunkan tembang. Ini terbukti pula dengan adanya berbagai alat musik tradisional Jawa yang telah diciptakan oleh mereka.

Menurut Mardimin (1991), tembang disebut juga dengan istilah Sekar. Awal mulanya digunakan sebagai *waosan*, maksudnya untuk membaca buku-buku yang berbentuk tembang. Selain itu, di lingkungan masyarakat Sunda khususnya, tembang disebut juga dengan istilah Wawacan. Hal ini tidak lepas dari tradisi masyarakat yang berbasis tradisi lisan (*oral*) sehingga menjadi lebih menarik jika membuat informasi, baik yang berisi nasihat petuah ataupun yang lainnya, dalam bentuk tembang.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa secara terminologis, Tembang Macapat dapat didefinisikan sebagai suatu bentuk puisi Jawa Baru yang menjadi pengantar dan diikat oleh pola persajakan yang meliputi guru gatra, guru wilangan, dan guru lagu. Setiap bentuk Tembang memiliki jenis lagu tersendiri yang suasana lagunya sesuai dengan kandungan arti bentuk tembang tersebut. Misalnya, bentuk tembang Asmaradana yang mengandung suasana haru, cinta, terpikat, dan sebagainya, yang berhubungan dengan suasana kasmaran.

Rumpun Geneologis

Dalam kebudayaan-kesusastraan Jawa, tembang terbagi dalam beberapa jenis atau tingkatan, yang secara umum digolongkan dalam tiga jenis tembang, yakni 1) Tembang Ageng atau Tembang Gedhe atau Tembang Kawi, 2) Tembang Tengahan atau Tembang Dagelan atau Tembang Dolanan, dan 3) Tembang Alit atau Tembang Cilik atau Tembang Macapat.

Hal ini kurang lebih sama dengan yang ada di suku bangsa Madura, sebagaimana pendapat Sastrodiwirjo (2008:4) yang menyatakan bahwa tembang di Madura dikategorikan dalam tiga jenis, yaitu : (1) Tembhâng Kènè' (Tembhâng Macapat) yang terdiri dari sembilan jenis, yaitu Artatè, Dhurma, Kasmaran, Kènantè (Salangèt), Maskumambang, Mèjhil, Pangkor, Pucung, dan Sènom. (2) Tembhâng Tengnga'an yang bejumlah lima jenis, yaitu Bhâlabâk, Ghâmbhu, Jurudemong, Maghâttro, dan Wirangrong. (3) Tembhâng Rajâ hanya satu, yaitu Giriso.

Dari segi perbedaan masa dan karakteristik antara tiga macam tembang di atas, ENI (1991) menyatakan bahwa Tembang Gedhe berkembang pada zaman Hindu di Jawa, zaman Mataram sampai dengan zaman Majapahit, sekitar abad ke-8 sampai abad ke-16, sehingga bahasa yang dipakai dalam tembang ini adalah bahasa Jawa Kawi. Tembang Gedhe terdiri atas berbagai bentuk tembang, seperti Puksara, Gurnang, Kumaralalita, Wastra, Jaraga Tatagati, Rukmarata, Rukmawati, Citrakusuma, Basanta, Patrasuratma, Gandakusuma, dan lain-lain. Setiap bentuk memiliki aturan, ciri watak atau suasana, serta lagu-lagunya (cengkok) sendiri.

Adapun Tembang Tengahan yang berkembang pada zaman akhir Majapahit (sekitar abad ke-16) diciptakan dalam bahasa Jawa Tengahan. Bentuk tembangnya pada saat itu lazim disebut Kidung. Tembang Tengahan juga terdiri dari berbagai bentuk tembang, seperti Jurudemung, Wirangrong, Balabak, Pranasmara, Pangajapsih, Palugon, dan sebagainya. Kemudian Tembang Macapat muncul pada zaman berkembangnya kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, sekitar awal abad ke-17. Bahasa yang dipakai dalam tembang ini adalah bahasa Jawa Baru. Menurut Mardimin (1991), sebagai model kesenian yang mulai berkembang di abad ke-17, Tembang Macapat dapat dikatakan menduduki puncak tangga dalam kelompok seni keraton Jawa pada kurun waktu abad ke-18.

Selain itu, Darnawi (1982: 19) memiliki pandangan bahwa penggunaan kata berbahasa Jawa Kuna dalam tembang sangat penting untuk memenuhi nilai estetis. Hal ini sesuai juga dengan pendapat Hardjowirogo dalam bukunya *Pathokaning Nyekaraken* (1952: 22), *sekar ingkang tanpa kawi punika cemplang*, tembang tanpa bahasa Kawi (Jawa Kuna) itu kurang indah. Meskipun demikian, agar tembang menjadi komunikatif dengan pembacanya, penggunaan bahasa Kawi harus dibatasi pada kata-kata yang biasa atau sudah

dikenal umum. Darnawi (1982: 60) juga menyebutkan pendapat Pigeaud (1967: 21), bahwa beberapa nama Tembang Macapat ada hubungannya dengan sejarah masa lampau di Jawa, seperti misalnya Dhandhanggula yang merupakan sinonim dari kata *Dhandhanggendhis*, nama seorang Raja Kadiri pada awal abad ke-13.

Diciptakan oleh Walisanga

Menurut **Serat Purwakanthi** karya M. Ng. Mangun Widjaja (1922), **Serat Titi Asri** karya Supardal Hardosukarto (1925), dan **Serat Pathokaning Nyekar** karya R. Hardjowirogo (1925), Tembang Macapat ini diciptakan oleh para Walisanga. Contohnya, tembang Durma oleh Sunan Bonang, Pucung oleh Sunan Muryapada, Mijil oleh Sunan Gesang, dan Sekar Kinanthi oleh Sunan Pajang. Artinya, Tembang Macapat ini tumbuh pada akhir masa Majapahit memasuki awal masa Demak.

Suwardi (2008: 20), dengan merujuk pada Salam (1960:2), menyatakan bahwa Tembang Asmaradana dan Pucung adalah ciptaan Sunan Giri. Sedangkan Tembang Sinom dan Kinanthi ialah ciptaan Sunan Muria. Hal ini sejalan dengan asumsi Hasyim (1974: 34-35), namun ia menambahkan bahwa Tembang Mijil diciptakan oleh Sunan Kudus, Dhandhanggula oleh Sunan Kalijaga, Durma oleh Sunan Bonang, Maskumambang oleh Sunan Kudus, Pangkur oleh Sunan Drajat, sedangkan Gambuh dan Megatruh tidak dijelaskan.

Sedangkan Poedjosoebroto (1978: 194-207) menjelaskan, Pocung dan Mijil ciptaan Sunan Gunung Jati, Megatruh, Gambuh, dan Kinanthi ciptaan Sunan Giri. Maskumambang ciptaan Sunan Majagung. Persamaannya terletak pada Asmaradana, Durma, dan Dhandhanggula.

Klasifikasi Tembang Macapat

Berdasarkan ciri-ciri lagunya, menurut Mardimin (1991), Tembang Macapat dibagi menjadi 11 (sebelas) macam:

1. Dhandhanggula
2. Sinom
3. Kinanthi
4. Asmaradana
5. Pangkur
6. Mijil
7. Pocung
8. Durma
9. Maskumambang
10. Megatruh
11. Gambuh

Namun menurut **Serat Mardowolagu** dan menurut **Serat Centhini**, Tembang Cilik (Macapat) hanya ada 8 (delapan) macam, yakni:

1. Dhandhanggula
2. Sinom
3. Kinanthi
4. Asmaradana
5. Pangkur
6. Mijil
7. Pocung
8. Durma

Sedangkan 3 (tiga) selanjutnya, yakni Maskumambang, Megatruh, dan Gambuh (Kacatur atau Keempat) sebenarnya masuk ke dalam Tembang Tengahan. Demikian menurut Gunawan Sri Hastjarja, mpu tembang dari Surakarta. Tembang Gambuh sendiri, terdiri dari 7 (tujuh) jenis, yakni Gambuh Kapisan, Gambuh Kapindho, dan seterusnya hingga Gambuh Kapitu. Ketujuh macam Tembang Gambuh itu secara umum mirip dengan Sekar atau Tembang Ageng, hanya Gambuh Kacatur atau Kapat yang mirip dengan lagu dalam Tembang Macapat. Oleh karena itu, Gambuh yang nomer empat ini sering dibaurkan ke dalam Tembang Macapat.

Sementara di Bali, Tembang Macapat yang lebih sering disebut dengan pupuh terbagi menjadi beberapa jenis, seperti Pupuh Sinom, Pupuh Semarandana, Pupuh Pangkur, Pupuh Pucung, Pupuh Ginada, Pupuh Ginanti, Pupuh Durma, Pupuh Maskumambang, Pupuh Dandanggula, dan Pupuh Mijil. Pupuh yang dirangkai dalam sebuah cerita disebut *geguritan*. Akan tetapi, selanjutnya muncul beberapa pupuh baru yang berasal dari kidung, seperti Jurudemung (Demung), Gambuh,

Magatruh, Tikus Kapanting dan Adri (Budiyasa dan Purnawan, 1998: 8).

Tembang Macapat sebagai Wawasan Hidup

Menurut Suwardi (2008: 21-22), Tembang Macapat juga dijadikan sebagai wawasan hidup berdakwah yang berisi anjuran tentang "metode" berdakwah, yakni: dakwah hendaknya mengingat empan papan, hati-hati mengeluarkan (Mijil) kata, jangan menyimpang (pangkur) dari Alqur'an dan Hadit, menjaga (kinanthi) agar tidak bermusuhan, disampaikan secara enak (dhandhanggula), memberi harapan agar awet muda (sinom), mendorong agar suka mengeluarkan infak (Asmaradana), mendorong agar menjauhkan hawa nafsu (Megatruh), mendorong agar menghindarkan *molimo* (Durma), memberi pengertian agar tidak merasa berat (Maskumambang) beribadah, menunjukkan jalan mencapai kesempurnaan (Pucung).

Selain itu, Tembang Macapat juga menjadi wawasan perjalanan hidup yang mengisyaratkan bahwa hidup itu bergerak/ berproses dari sebelum "ada" sampai "tidak ada". Perjalanan hidup manusia itu: Mijil hidup bermula dari pria/wanita tertarik kepada lawan jenis), mengeluarkan 'isi hati', menyerahkan segalanya, dan menanamkan benih kasih sehingga terjadi kelahiran. Sinom, usia muda, sering mudah goyah, membutuhkan tauladan, dan sering berhias. Asmaradana, usia remaja biasanya butuh hiburan, dan ingin hidup yang enak. Kinanthi, usia menginjak dewasa, ia mulai ragu-ragu memilih jodoh, dan jika telah menemukan kekasih yang seimbang, keduanya akan memasuki pelaminan, menanamkan "rasa sejati". Dhandanggula, masa jaya-jayanya seseorang, ia benar-benar merasakan manisnya (nikmat) hidup. Pada saat telah hidup berumah tangga, pasangan itu akan bebas memadu kasih untuk mendapatkan buah 'asih'/anak yang mursid. Namun bukan mustahil jika saat itu pula ada gangguan keluarga yang menyedihkan. Situasi ini justru merupakan ujian bagi pasangan untuk segera memikirkan bekal yang akan dibawa nanti. Gambuh, artinya tahu. Masa ini orang Jawa menyebut "gambuh salwiring kawruh", artinya sudah banyak makan garam. Oleh sebab itu ia sering "mendhita" dan banyak memberi petuah ketika "momong" anak cucu. Durma, usia tua biasanya telah mundur (menghindar) dari segala keinginan (nafsu) yang kurang baik. Perhatiannya dicurahkan untuk "nggayuh" kesempurnaan hidup. Maskumambang, manusia sudah "ngambang" (menjelang kematian), mungkin hidupnya tinggal menunggu waktu dan kurang berarti. Kepasrahan pun terjadilah. Megatruh, artinya perpisahan jiwa dan raga (mati). Pada saat ini, manusia akan ada tanda~tanda khusus menjelang kematiannya. Pocung, artinya jika orang telah mati akan dipocong atau dibungkus seperti pocongan. Pangkur, manusia telah "mungkur" (pergi) dari dunia. Namun, ia masih harus melewati dua alam lagi, yaitu *alam pangrantunan* dan *alam rambangan* (yaumul hisab), dan akhirnya berakhir tugas manusia di alam akherat.

Ciri-ciri Struktural Tembang Macapat

Ciri-ciri struktural Tembang Macapat, meliputi ketentuan jumlah gatra, guru wilangan (jumlah suku kata dalam tiap baris), dan guru lagu (yang dalam sastra melayu lama disebut sajak). Jumlah gatra/larik/baris masing-masing Tembang Macapat, menurut Wardimin (1991), adalah sebagai berikut:

1. Dhandanggula sebanyak 10 gatra/larik/ baris
2. Sinom sebanyak 9 gatra/larik/baris
3. Kinanthi sebanyak 6 gatra/larik/baris
4. Asmaradana sebanyak 7 gatra/larik/baris
5. Pangkur sebanyak 7 gatra/larik/baris
6. Mijil sebanyak 6 gatra/larik/baris
7. Pocung sebanyak 4 gatra/larik/baris
8. Durma sebanyak 7 gatra/larik/baris
9. Maskumambang sebanyak 4 gatra/larik/ baris
10. Megatruh sebanyak 5 gatra/larik/baris
11. Gambuh sebanyak 5 gatra/larik/baris

Dan dalam masing-masing gatra/larik/ baris tersebut, terdapat aturan mengenai guru wilangan dan guru lagu sebagai berikut:

Ciri-ciri Non Struktural Tembang Macapat

Selain ciri-ciri struktural dalam Tembang Macapat terdapat juga ciri-ciri non struktural sebagai berikut:

1. Aspek **Lagu Winengku Sastra** untuk Tembang Macapat dan Tembang Tengahan. Artinya aspek sastra lebih dipentingkan dibanding aspek lagunya. Dengan kata lain, lagunya lebih sederhana jika dibandingkan dengan isi atau sastranya. Sebaliknya, untuk Tembang Ageng, yang berlaku adalah **Sastra Winengku Lagu** atau aspek lagu lebih dipentingkan daripada isinya.
2. Watak atau Karakter dari tiap-tiap jenis tembang dalam Macapat bervariasi:
    a. Dhandhanggula; wataknya luwes dan menyenangkan sehingga cocok untuk segala hal. Digunakan untuk membuka dan menutup karangan. Menurut Karsono (1992: 21-43), membingkai wacana yang bermakna pada satu harapan atau tujuan yang baik.
    b. Sinom; wataknya 'canthas' dan 'ethes', cocok untuk memberi petuah dan biasa juga digunakan untuk menutup karangan. Menurut Karsono (1992: 21-43), berdialog dengan penuh persahabatan untuk melahirkan cinta kasih dan untuk menyampaikan amanat atau nasehat.
    c. Kinanthi; wataknya 'sumanak' dan menyenangkan. Cocok untuk atur pambagya, piwulang, atau sebagai pembuka cerita. Menurut Karsono (1992: 21-43), mengandung makna bercumbu rayu, memberi nasehat ringan, dan membeberkan hati yang riang.
    d. Asmaradana; wataknya sedih, prihatin, dan kasmaran. Cocok dan biasa digunakan untuk kisah cinta. Menurut Karsono (1992: 21-43), mempunyai sifat sedih atau perasaan yang mendalam karena api asmara atau untuk merayu.
    e. Pangkur; wataknya 'sereng' dan 'greget'. Cocok digunakan untuk memberi petuah. Menurut Karsono (1992: 21-43), mengandung perasaan hati yang sungguh-sungguh, nasehat yang sungguh-sungguh, atau puncak rindu dendam asmara.
    f. Mijil; wataknya sedih dan prihatin. Cocok digunakan untuk cerita sedih atau hal yang mengerikan. Menurut Karsono (1992: 21-43), mengandung nasehat, melahirkan perasaan sedih atau perasaan kasih yang sendu.
    g. Pocung; wataknya 'sareh', cocok untuk cerita yang seenaknya. Menurut Karsono (1992: 21-43), santai dan jenaka tapi berisi untuk mengungkapkan nasehat yang ringan.
    h. Durma; wataknya 'sereng', nafsu, dan 'gregetan'. Cocok untuk cerita perang. Menurut Karsono (1992: 21-43), wacana yang bermakna keras, bengis, kasar, atau nasehat/peringatan keras.
    i. Maskumambang; wataknya sedih, kecewa, dan mengerikan. Cocok untuk cerita kesedihan. Menurut Karsono (1992: 21-43), bersifat lara, prihatin, dan iba.
    j. Megatruh; wataknya sedih, kecewa. Cocok untuk menggambarkan kesedihan.
    k. Gambuh; wataknya persaudaraan dan cocok untuk memberi petuah.
3. Sasmita dalam Tembang Macapat juga bervariasi. Istilah sasmita ini berasal dari bahasa Kawi yang berarti semu, tanda, atau pasemon (Wardimin, 1991: 155). Sasmita, selain digunakan langsung dalam lirik atau syair tembang, bisa juga digunakan dalam wasana (suasana) cerita yang digambaran dalam pupuh tembang tersebut. Variasi tersebut yakni:
    a. Dhandhanggula; manis, memanise, sarkara, artati, dhandhang, dll
    b. Sinom; kanoman, ngenomi, taruna, weni, pangrawit, srinata, roning kamal, dll

c. Kinanthi; kanthi, kekanthen gandheng, ginandheng, dll
d. Asmaradana; kingkin, brangta, brangti, wuyung, asmara, kasmaran, dll
e. Pangkur; pungkur, mingkur, wuntat, kawuntat, wuri, dll
f. Mijil; mijil, wijiling, mios, metu, dll
g. Pocung; kaluwak, wohing pocung.
h. Durma; ngunduri, durcara, duraka, durmuka, dll
i. Maskumambang; kentir, timbul, kumambang
j. Megatruh; pegat, duduk, anduduk
k. Gambuh; tumambuh, anggambuh, tambuh-tambuh, dll

Contoh Tembang Macapat

Contoh Tembang Macapat ini dikutip dari Sêrat Wulang Rèh yang disusun oleh Sunan Pakubuwana IV:

Dhandhanggula

pamêdhare wasitaning ati | cumanthaka aniru pujônggа | dahat mudha ing batine | nanging kêdah ginunggung | datan wruh yèn akèh ngèsêmi | amêksa angrumpaka | basa kang kalantur | tutur kang katula-tula | tinalatèn rinuruh kalawan ririh | mrih padhanging sasmita ||

Sinom

ambêke kang wus utama | tan ngêndhak gunaning janmi | amiguna ing aguna | sasolahe kudu bathi | pintêre dèn alingi | bodhone dinèkèk ngayun | pamrihe dèn inaa | mring padha-padhaning janmi | suka bungah dèn ina sapadha-padha ||

Kinanthi

padha gulangên ing kalbu | ing sasmita amrih lantip | aja pijêr mangan nendra | ing kaprawiran dèn kèsthi | pêsunên sariranira | cêgahên dhahar lan guling ||

Asmaradana

padha nêtêpana ugi | kabèh parentahing sarak | têrusna lair batine | salat limang wêktu uga | tan kêna tininggala | sapa tinggal dadi gabug | yèn mingsih rêmên nèng praja ||

Pangkur

kang sêkar pangkur winarna | lêlabuhan kang kanggo wong ngaurip | ala lan bêcik puniku | prayoga kawruhana | adat waton puniku dipun kadulu | miwah ta ing tatakrama | dèn kaèsthi siyang ratri ||

Mijil

poma kaki padha dipun eling | ing pitutur ingong | sira uga satriya arane | kudu antêng jêtmika ing budi | ruruh sarwa wasis | samubarangipun ||

Pocung

wong sadulur nadyan sanak dipun rukun | aja nganti pisah | ing samubarang karsane |[6] padha rukun dinulu têka prayoga ||

Durma

dipun sami ambanting sariranira | cêgah dhahar lan guling | darapon sudaa | nêpsu kang ngômbra-ômbra | rêrêma ing tyasirèki | dadi sabarang | karsanira lêstari

Maskumambang

nadyan silih bapa biyung kaki nini | sadulur myang sanak | kalamun muruk tan bêcik | nora pantês yèn dèn nuta ||

Gambuh

sêkar gambuh ping catur | kang cinatur polah kang kalantur | tanpa tutur katula-tula katali | kadaluwarsa katutuh | kapatuh pan dadi awon || *(Dawam Multazam)*

[Dawam Multazam]

Sumber Bacaan

Setiyadi, Putut. 2012. "Pemahaman Kembali Local Wisdom Etnik Jawa dalam Tembang Macapat dan Pemanfaatannya sebagai Media Pendidikan Budi Pekerti Bangsa", dalam *Magistra No. 79 Th. XXIV Maret 2012*

Sastrodiwirjo. 2008. *Tembhâng Macapat Madhurâ*. Surabaya: Karunia.

Suwardi. 2008. *Wawasan Hidup Jawa dalam Tembang Macapat*

Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jilid 16 dan 17. 1991. Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka.

Mardimin, Yohanes. 1991. *Sekitar Tembang Macapat*. Semarang: Penerbit Satya Wacana.

Madyaratri, Juniarti. 2001. *Suntingan Teks dan Analisis Metrum Tembang Naskah Koleksi Bambang Irianto*. Skripsi Universitas Indonesia.

Darnawi, Soesatyo. 1982. *A Brief Survey of Javanese Poetics*. Jakarta: PN Balai Pustaka

Tepung Tawar

Di beberapa daerah dalam kawasan kebudayaan Melayu, istilah Tepung Tawar ini disebut juga dengan tepuk Tepung Tawar yang secara harfiah berarti menepuk-nepukkan bedak pada punggung telapak tangan dan telapak tangan lalu 'merenjis-renjiskan' (memercikkan) air mawar pada orang yang akan dilumuri tepung tawari, dan dilengkapi dengan menabur-naburkan bunga rampai, beras putih, dan beras kuning ke seluruh badan orang yang bersangkutan atau yang 'ditepung tawari', kemudian diakhiri dengan doa oleh alim ulama.

Dalam praktiknya, tepung tawar dilakukan untuk mengikhlaskan bahwa semua kegiatan akan menjadi tawar dalam pengertian tidak ada yang tidak suka, dan tidak enak, dan segala bentuk ketidak ridhaan lainnya. Dengan demikian, kalau tepung tawar dilaksanakan di dalam pesta perkawinan misalnya, maka semua yang melakukan tepung tawar secara tulus telah ikhlas memberi restu kepada kedua mempelai.

Selain bermakna memohon doa restu dari hadirin, tepung tawar juga bermakna menghindarkan diri dan keluarga dari marabahaya, menghadirkan kegembiraan atau kesenangan, serta membuang penyakit (Ishak Thaib, 2009:63 dalam Hulul Amri 4).

Dalam masyarakat Melayu Riau, tradisi tepung tawar begitu bermakna, karena dalam setiap pelaksanaan sebuah acara yang dilakukan selalu diiringi dengan acara Tepuk Tepung Tawar seperti pada upacara perkawinan, khitanan, pemberian nama bayi yang baru lahir, menaiki rumah baru, menaiki kendaraan baru, nempah bidan (menujuh bulan), naik haji bahkan menyambut tamu. Sehingga makna Tepuk Tepung Tawar yang sesungguhnya adalah rasa terima kasih dan syukur kepada Yang Maha Kuasa. Tepuk Tepung Tawar tidak lain bermakna sebagai sebuah wujud doa kepada Allah Yang Maha Kuasa sebagai perlambang dalam mencurahkan rasa kegembiraan dan sebagai rasa syukur atas keberhasilan, hajat, acara atau niat yang akan dilaksanakan.

Dalam pelaksanaannya, bahan-bahan yang digunakan dalam Tepung Tawar terdiri atas ramuan penabur dan ramuan perenjis:

1. Ramuan penabur

   Bahan-bahan yang digunakan pada ramuan penabur ini terdiri dari beras putih, beras kuning, bertih (padi digoreng), bunga rampai, dan tepung beras. Bahan-bahan ini ketika proses Tepung Tawar dilakukan, diletakkan di atas pahar (dulang tinggi) dan wadah terpisah. Secara simbolik, bahan-bahan yang digunakan dalam ramuan penabur ini memiliki makna sebagai berikut: beras putih berarti lambang kesuburan, beras kuning berarti suatu kemajuan yang baik, bunga rampai bermakna keharuman nama, sedang tepung beras memiliki arti kebersihan hati.

2. Ramuan Perenjis

   Bahan-bahan yang digunakan pada ramuan perincis dalam Tpung Tawar terdiri atas semangkuk air, segenggam beras putih dicampur jeruk purut (limau mungkur) yang diiris-iris, ditambah dengan satu ikat daun yang terdiri atas

Sumber: http://buletinborneo.blogspot.co.id/

7 macam daun yaitu: daun kalinjuhang (lambang tenaga magis kekuatan ghaib), daun pepulut atau pulutan (lambang kekekalan sesuai sifatnya yang lengket), daun ganada rusa (lambang perisai gangguan alam), daun jejeruan (lambang kelanjutan hidup sebab sukar dicabut), daun sepenuh (lambang rezeki), daun sedingin (lambang menyejukkan, ketenangan, kesehatan), rumput sambau dan akarnya (lambang pertahanan karena akarnya sukar dicabut). Di sumber lain disebutkan bahwa daun-daun yang digunakan yaitu daun setawar, daun sedingin, daun ribu-ribu, daun sepulih, daun juang-juang, daun ganda rusa dan daun ati-ati.

3. Pedupaan

   Dalam acara Tepung tTawar juga disediakan pedupaan (dupa) tempat kemenyan atau setanggi dibakar yang tujuannya hanya untuk memberikan keharuman.

Dalam praktiknya di beberapa daerah, karena pertimbangan ketersediaan, bahan-bahan bisa digantikan dengan bahan lainnya, misalnya bahan untuk perenjis (daun setawar, daun sedingin, daun rubu-ribu, daun sepulih, daun juang-juang, daun ganda rusa dan daun ati-ati) diganti dengan daun pandan, daun ganda rusa dan daun ribu-ribu saja.Ketiga jenis daun yang terakhir ini lebih mudah ditemukan.

Proses Pelaksanaan Tepung tawar

Orang yang hendak ditepung tawari biasanya didudukkan pada tempat khusus. Kalau dalam prosesi pernikahan, Tepuk Tepung Tawar dilaksanakan pada saat mempelai duduk satu-satu dan ada pula ketika kedua mempelai duduk berdua sekaligus. Dilakukan dengan duduk satu-satu pertimbangannya bahwa kedua mempelai belum melaksanakan mahar bathin (belum bersatu), sedangkan Tepuk Tepung Tawar duduk berdua sekaligus dapat dilakukan dengan pertimbangan kedua mempelai sudah menikah.

Adapun tata cara menepuk Tepung Tawar yaitu yang pertama dengan mengambil sejemput beras kunyit, beras putih dan bertih lalu ditaburkan melewati atas kepala, ke bahu kanan dan kiri dan pengantin maksudnya sebagai ucapan selamat dan

Sumber: https://www.flickr.com/photos/najeep/2151036898

gembira. Beras kunyit (beras kuning) warna kuning melambangkan raja/sultan, lambang kebesaran dan mempunyai makna keagungan dan kebesaran Melayu. Pada saat ini dilafazkan Shalawat Nabi 1 kali, ramuan penabur boleh ditabur satu-satu atau digabung sekaligus.

Yang kedua dengan mengambil (mencecahkan daun perenjis dalam air tepung tawar lalu ditepukkan (direnjis) di atas dahi (kening), maksudnya berfikirlah sebelum bertindak, bahu kanan dan kiri maksudnya memikul beban dan rasa tanggung jawab, lalu belakang telapak tangan kanan dan kiri (dengan posisi telapak tangan pengantin telungkup) maksudnya dalam mencari rezeki hendaklah berikhtiar dan berusaha dalam menjalankan bahtera kehidupan.

Yang ketiga mengambil sebutir telur lalu menggolekkan, meletakkan sebentar di bibir pengantin dan diputar di sekitar muka (wajah) pengantin dan kemudian telur tersebut diletakkan di tempatnya kembali maksudnya meneruskan keturunan dan ketulusan hati yang *sakinah mawaddah warrahmah*.

Yang keempat dengan mengambil sejumput inai yang berada pada *semberip* kecil (dulang atau talam berkaki) lalu dioleskan di telapak tangan kanan dan kiri yang telah dialasi dengan bantal. Posisi tangan pengantin telentang maksudnya menandakan mempelai perempuan sudah berakad nikah dan diakhiri dengan doa selamat sebagai penutup agar mendapatkan berkah dari Allah SWT.

Tepuk Tepung Tawar biasanya dilakukan oleh 3 orang, 5 orang dan 7 orang (dalam hitungan ganjil). Makna dari hitungan ganjil yaitu karena Allah menyukai hal-hal yang bersifat ganjil contoh Asmaul Husna, jumlah lafaz zikir. Tidak jarang lantunan salawat kepada Nabi Muhammad SAW dibacakan ketika prosesi Tepung Tawar berlangsung.

Di beberapa daerah Melayu di Riau bisa ditemukan bacaan syair ketika prosesi Tepuk Tepung Tawar berlangsung, seperti di bawah ini:

Tepung tawar untuk penawar
Supaya hidup tidak bertengkar
Wabah penyakit tidak menular
Semua urusan berjalan lancar

Tepung tawar berberas bertih
Supaya hati menjadi pengasih
Tabah menahan pahit dan pedih
Sampai tua sayang berlebih

Tepung tawar berdaun sedingin
Supaya selamat kedua pengantin
Imannya teguh bekerja pun rajin
Mau bersusah tahan berlenjin

Tepung tawar berberas kunyit
Supaya menjauh segala penyakit
Berlapang dada di dalam sempit
Mensyukuri nikmat walau sedikit

Tepung tawar berbunga rampai
Supaya niat semuanya sampai
Dikasihi oleh sahabat handai
Berumah tangga rukun dan damai

Tepung tawar berbeas basuh
Supaya hidup tidak berumusuh
Mana yang buruk akan menjauh
Berumah tagga takkan bergaduh

Tepung tawar mengandung inai
Balak dan bala tidakkan sampai
Niat terkabul hajat pun sampai
Sehingga mati barulah bercerai

Tepung tawar menuruti adat
Intinya doa memohon rahmat
Kepada Allah hati bertobat
Supaya sentosa dunia akhirat

Tepung tawar kita lakukan
Bersuami isteri seiring jalan
Sampai mati berkasih-kasihan
Beranak bercucu ia berkekalan

Tepung tawar banyak maknanya
Doa dan restu ada di dalamnya
Semoga bahagia rumah tangganya
Diridhoi Allah selama-lamanya

Tepung tawar adat sejati
Mohon rahmat Ilahi Rabbi
Supaya sejahtera suami isteri
Kalau berpisah bercerai mati.

Di kebudayaan Melayu syair memegang kedudukan penting. Karena bentuk sastra ini lazim mengandung kisah-kisah yang mengasyikkan atau mengandung nilai-nilai nasihat dan *tunjuk ajar* yang kental dan bernas. Para orang tua Melayu masa silam menjadikan syair sebagai bacaan penting dan kebanggaan.

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Pusat Rujukan Persuratan Melayu, link online di http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=perenjis

Suwira Putra, *Makna Upacara Tepuk Tepung Tawar pada Pernikahan Adat Melayu Riau di Desa Pematang Sikek, Kecamatan Rimba Melintang, Kabupaten Rokan Hilir, Provinsi Riau*, e-journal Jurusan Ilmu Komunikasi, Program Studi Ilmu Komunikasi, FISIPOL, Universitas Riau, 2014, hlm. 3.

Ria Mustika, *Analisis Tepuk Tepung Tawar pada Prosesi Pernikahab Adat Melayu Desa Dendun, Kabupaten Bintan*, artikel e-journal, Jurusan Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, FKIP, Universitas Maritim Raja Ali Haji, Tanjung Pinang, 2013, hlm. 2.

Tenas Effendy, *Pemakaian Ungkapan dalam Upacara Perkawinan Orang Melayu*, hlm. 15-16, http://malaycivilization.ukm.my/idc/groups/portal_tenas/documents/ukmpd/tenas_42867.pdf

Akmal, Kebudayaan Melayu Riau (Pantun, Syair, Gurindam), *Jurnal Risalah*, Vol. 26, No. 4, Desember 2015: 161.

Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen; sinkritisme, Simbolisme dan Sufisme Dalam Budaya Spiritual Jawa* (Jogjakarta, Narasi, 2006) hlm. 129-135

http/www.insklopedia.com/Pemkab Klaten

Tirakat

Kata *tirakat* dalam bahasa Indonesia merupakan serapan dari bahasa Arab yang berasal dari akar kata *taraka*. Akar kata ini memiliki makna dasar 'melepaskan diri dari sesuatu apa pun'. Dalam bahasa Arab, harta warisan peninggalan orang yang meninggal disebut dengan *tirkah*. Dalam bahasa Indonesia, kata *tirkah* ini berubah bunyi menjadi *tirakat*. Kata *tirakat* dalam bahasa Indonesia memiliki dua makna; (1) menahan hawa nafsu, seperti berpuasa, berpantang, dan (2) mengasingkan diri ke tempat yang sunyi. Kata serapan ini memiliki korelasi makna dengan kata asalnya yang berbahasa Arab. Untuk kategori makna yang pertama, *tirakat* berarti menahan (melepaskan) diri untuk tidak makan atau melakukan hal yang dipantang. Sementara itu, makna yang kedua dari *tirakat* berarti meninggalkan orang terdekat untuk menyendiri di tempat yang sunyi, sebagaimana jenazah meninggalkan harta, keluarga, dan lain sebagainya. *Tirakat* juga identik (sinonim) dengan kata *riadat* yang berarti 'perihal bertapa dengan mengekang hawa nafsu', seperti *memantang* berbagai makanan dan lain sebagainya. Kata *riadat* ini juga merupakan serapan dari bahasa Arab *riyadhah* yang berarti 'menundukkan, menjinakkan, dan melatih'. Ketika dikatakan *radha al-syakhshu al-dabbata* berarti 'seseorang itu menjinakkan hewan ternaknya'.

Dalam kebudayaan Jawa, *tirakat* mendapat tempat sendiri sebagai bagian dari upaya mencapai tujuan-tujuan keagamaan dan penyelesaian berbagai problem hidup. Dalam menjalani *tirakat,* orang Jawa mengenal berbagai cara atau laku *tirakat* yang secara lahiriah tampak sebagai upaya secara sengaja melakukan kesengsaraan. Dalam hal ini, berbagai laku *tirakat* yang dikenal dalam kebudayaan Jawa sebagai berikut. Puasa *mutih*, yaitu berpuasa dengan berpantang makan selain nasi putih; puasa *nglowong*, yaitu berpuasa pada hari tertentu menjelang hari besar Islam menurut perhitungan Jawa Islam, seperti bulan *Bakda Besar* atau bulan *Sura*. Selain itu, bentuk *tirakat* lain yang biasa dijalani oleh orang Jawa adalah mengurangi makan, dengan cara makan hanya sekepal nasi untuk jatah makan satu atau dua hari dan puasa *ngebleng*, yaitu berpuasa sambil mnyendiri dalam ruangan, bahkan jika diperlukan menyendiri dalam ruangan yang gelap yang tidak terkena cahaya, atau yang dikenal dengan *patigeni*.

Adakalanya *tirakat* dilakukan pada waktu-waktu yang khusus, semisal menghadapi tugas berat, atau sedang mengalami krisis keluarga, karier, atau bahkan sedang menghadapi masalah dengan orang lain, bahkan *tirakat* kalau diperlukan dilakukan untuk kepentingan masyarakat atau negara. Dalam situasi seperti itu, *tirakat* merupakan laku prihatin yang sangat penting untuk menghadapi marabahaya.

Di samping puasa, bertapa juga merupakan laku *tirakat* yang dianggap penting oleh orang Jawa. *Tapa ngalong*, yaitu bergantung terbalik dengan dua kaki diikat pada dahan sebuah pohon, *tapa ngluwat*, yaitu bersemadi di makam leluhur atau orang keramat dalam jangka waktu tertentu, *tapa bisu*, menahan diri untuk tidak berbicara dengan orang lain, *tapa bolot*, yaitu tidak mandi dan membersihkan diri untuk jangka waktu tertentu, dan *tapa ngramban*, yaitu menyendiri di hutan dengan hanya makan tumbuh-tumbuhan, *tapa ngambang*, yaitu merendam diri di tengah sungai selama beberapa waktu, *tapa ngeli*, yaitu bersemadi di atas rakit dengan membiarkan diri terhanyut oleh arus air, *tapa tilem,* yaitu tidur dalam jangka waktu tertentu tanpa makan apa-apa, *tapa mutih*, hanya makan nasi saja tanpa lauk-pauk, dan *tapa mangan*, yaitu

laku tanpa tidur tetapi boleh makan. Semua itu merupakan praktik bertapa yang dikenal dalam kebudayaan Jawa.

Meskipun berbagai bentuk *tirakat* yang dikenal dalam kebudayaan Jawa itu sebagian merupakan warisan pra-Islam, namun seiring dengan masuknya Islam ke Jawa dan luasnya penerimaan Islam di kalangan masyarakat Jawa, berbagai laku *tirakat* tersebut tidak dihilangkan. Mengingat Islam yang masuk ke Jawa adalah Islam sufistik, berbagai laku *tirakat* itu justru dijadikan instrumen untuk menjalani *riyadhah* 'latihan rohani' sebagaimana yang diajarkan dalam tradisi tasawuf. Oleh karena itu, mengingat laku *tirakat* sifatnya hanyalah instrumen atau sarana belaka, maka dalam pelaksanan *tirakat* yang dijadikan acuan adalah ketentuan syariat atau fikih. Dengan demikian, sepanjang laku *tirakat* itu tidak bertentangan dengan fikih, maka hukumnya juga boleh dilakukan. Dalam kasus puasa misalnya, selama tidak dilakukan di waktu-waktu yang diharamkan puasa, seperti dua hari raya dan hari tasyriq, atau selama dari sudut pandang fikih tidak masuk dalam kategori puasa *wishal*, yaitu menyambung puasa dua hari atau lebih tanpa berbuka, maka *tirakat* dalam bentuk puasa dengan berbagai jenisnya boleh dilakukan.

Sebagai upaya untuk pengendalian diri, di kalangan santri Jawa *tirakat* merupakan manifestasi lokal terhadap *riyadhah* yang dikenal dalam tradisi sufi. Dalam konteks ini, laku *tirakat* dimaksudkan untuk mengendalikan nafsu dan menyucikannya dari segala sifat, perilaku, dan perbuatan yang menjauhkan seorang hamba dari Allah. Oleh karena itu, formula *tirakat* yang dijalankan oleh santri Jawa itu mengikuti bimbingan kiai atau mursyid tarekat. Peran kiai atau mursyid terhadap muridnya ini sebagimana peran dokter terhadap pasiennya. Resep *tirakat* yang diberikan mursyid kepada muridnya pun berbeda-beda sesuai dengan hasil diagnosa kiai atau mursyid terhadap "gejala penyakit" yang dialami muridnya. Untuk yang terbiasa rakus makanan, biasanya mursyid menyuruh *tirakat* puasa; untuk yang suka berdebat, biasanya diperintah untuk *tirakat* tidak banyak berbicara; untuk yang gila harta atau jabatan biasanya dilakukan dengan cara mengasingkan diri dan *zuhud*; dan untuk yang suka tidur, biasanya dilatih untuk terbiasa *melek* malam.

Pada dasarnya, *tirakat* ini dilakukan untuk mengendalikan hawa nafsu. Setelah melakukan tirakat, diharapkan seseorang yang melakukannya mencapai tingkatan tertinggi di sisi Allah, dan terhindar dari sifat-sifat buruk yang mengotori hati. Dalam menjalankan *tirakat*, biasanya ada tempat khusus untuk para murid yang langsung dibimbing oleh mursyidnya. Ibnu Ajibah menyebutkan bahwa berkumpul bersama orang yang sama-sama sedang *tirakat* dan dibimbing oleh murysid merupakan syarat utama yang paling penting. Hal ini karena tasawuf itu memiliki tiga pondasi dasar yang sangat penting, yaitu berkumpul dalam satu majelis (*al-ijtima'*), memperhatikan petuah mursyid (*al-istima'*), dan meniru perilaku mursyid (*al-ittiba'*).

Dalam perkembangannya, tradisi *tirakat* di kalangan Muslim Jawa tidak hanya digunakan dalam konteks menjalani *riyadhah* sufi, tetapi juga dilakukan untuk menjalani ilmu-ilmu hikmah, seperti untuk kesalamatan dan pemenuhan segala hajat dalam hidup, dengan mengamalkan wirid-wirid tertentu, baik yang bersumber dari Alquran maupun peninggalan ulama dan sufi.

[Adib M Islam]

Sumber Bacaan

Ana Katifah, *Kepercayaan Masyarakat terhadap Upacara Tradisi Satu Sura di Desa Traji Kecamatan Parakan Kabupaten Temanggung,* (Semarang: UIN Walisongo, 2014).
Fahmi Kamal, *Perkawinan Adat Jawa dalam Kebudayaan Indonesia,* Jurnal Khasanah Ilmu, Vol V N0 2, September 2014.
Ibnu Ajibah, *al-Futuhat al-Ilahiyyah,* (Mesir: al-Azhar, t,th).
Ibnu Faris, *Maqayis al-Lughah,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).
Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab,* (Beirut: Dar Shadir, 1414 H).
Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima, aplikasi luring resmi Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
http://www.nu.or.id/post/read/46505/tradisi-quotmalam-tirakatanquot-tumbuhkan-semangat-persatuan

Topeng

Topeng Panji

Topeng Samba

Topeng Rumyang

Topeng Tumenggung

Topeng Kelana

Penutup muka atau wajah disebut dengan kedok. Topeng merupakan salah satu ekspresi karya seni tertua sepanjang peradaban dunia. Topeng digambar-(menggambar)-kan sifat-sifat dan karakter manusia, sekalipun pada umumnya, raut muka dalam topeng itu dilebih-lebihkan untuk memperoleh citra yang berkesan. Sebagai gambaran karakter manusia, seni topeng ada di belahan dunia manapun. Kesenian sejenis topeng di Indonesia antara lain seni *buroq* dan *ondel-ondel*.

Ketika Islam berkembang di Nusantara, topeng juga menjadi bagian dari strategi dakwah para *mubalig*, terutama pada era Walisongo. Untuk saat ini, pemaknaan terhadap topeng dan jenis-jenisnya tidak jarang dikaitkan pula dengan ajaran-ajaran tasawuf dalam Islam. Topeng bukan sekadar seni atau kebudayaan lokal semata-mata, tetapi juga dapat dimaknai dengan tradisi keilmuan dalam Islam.

Asal Usul dan Jenis Topeng

Secara harfiah, topeng (*mask*) adalah penutup muka. Dalam pandangan kesenian, topeng dapat disebut sebagai seni tari dan seni pahat. Terkait dengan budaya, topeng dapat dimaknai sebagai cerminan karakter dan watak manusia. Bahkan, disebutkan, sejak masa prasejarah, seni topeng sudah ada. Oleh karena itu, kehadiran seni topeng sejalan dengan kehadiran umat manusia, sehingga tradisi topeng merupakan kesenian yang ada di belahan dunia manapun.

Dalam konteks Nusantara, sejak abad ke-10-11 M. telah dikenal tokoh cerita Panji atau Raja-raja pada zaman Raja Lembu Amiluhur atau Prabu Panji Dewa di Jenggala, di mana wilayahnya meliputi Jawa dan Bali. Topeng merupakan salah satu seni yang diajarkan dan dikembangkan pada saat itu. Tidak heran jika hingga saat ini, terdapat beberapa daerah yang masih mengembangkan seni topeng, seperti Cirebon, Jogjakarta, Surakarta, Malang, Madura, dan Betawi.

Cirebon merupakan salah satu daerah penting di Indonesia saat ini terkait dengan topeng dan Islam Nusantara. Pada saat Cirebon menjadi salah satu pusat dakwah Islam, Sunan Gunung Jati sebagai penguasa Cirebon, bersama Sunan Kalijaga menjadikan seni wayang dan topeng sebagai tontonan di Keraton, sekaligus juga bagian dari tuntunan

dalam dakwah Islam. Dalam *Babad Cirebon* disebutkan, Sunan Panggung adalah pelopor dari seni pertunjukkan topeng. Pagelaran topeng setelah menjadi kesenian rakyat semarak dilakukan, seperti pada saat *mapag sri*, sedekah bumi, *ruwatan*, dst.

Pertunjukkan tari topeng di Cirebon mempunyai 5 (lima) jenis; pertama, Panji; kedua, Pamindo; ketiga, Rumyang; keempat, Tumenggung; dan kelima, Klana atau Rahwana. Wajah topeng Panji berwarna putih berseri menggambarkan kebersihan dan kesucian, bagaikan bayi yang baru dilahirkan, dengan karakter halus dan alim. Tarian topeng Pamindo menggambarkan seseorang yang memasuki masa remaja yang cenderung emosional. Wajah topengnya putih berseri dihiasi rambut keriting (ikal) pada dahinya, dengan karakter genit dan lincah. Tarian topeng Rumyang menggambarkan seseorang yang semangatnya selalu optimis dan percaya diri. Wajah topengnya berwarna orange sebagai peralihan dari remaja ke masa dewasa dengan karakter agak genit bercampur alim. Tarian topeng Tumenggung menggambarkan seseorang yang mempunyai kedudukan dan tanggung jawab sesuai tingkat kedewasaannya. Wajah topengnya berwarna merah, berkumis tipis dengan karakter gagah dan tangguh. Tarian topeng Klana atau Rahwana menggambarkan seseorang yang serakah, angkuh, murka, dan tidak dapat mengendalikan diri atau gambaran manusia yang selalu berkelana dalam kebebasan akibat pengaruh hawa nafsu. Wajah topeng Klana berwarna merah padam berkumis tebal menyeramkan dengan karakter gagah dan besar. Kelima jenis topeng tersebut disebut dengan "Panca Wanda".

Topeng dan Pemaknaan Keislaman

Dalam seni tari, tari topeng juga memiliki beberapa jenis, seperti topeng Panji, topeng Samba, topeng Rumyang, topeng Tumenggung dan topeng Kelana. Jenis tari topeng lainnya sesuai dengan asal daerahnya, seperti topeng Cirebon, topeng Bali, topeng Malang, topeng Betawi.

Menurut tradisi lisan, topeng Cirebon dikembangkan oleh Sunan Kalijaga dan Sunan Panggung. Keahlian tari topeng diwariskan kepada muridnya, Pangeran Bagusan. Selanjutnya diwariskan kepada anak-anaknya yang tinggal di Bagusan, Trusmi dan Losari. Menurut kepercayaan para ahli topeng di Cirebon, terdapat 4 (empat) tingkatan; syari'at, tarikat, hakikat dan ma'rifat. Tingkat *ma'rifat* ini lebih dekat pada tari topeng Panji. Tingkat *Hakikat* lebih dekat kepada tari topeng Pamindo atau Samba. Tingkat *tarekat* lebih dekat pada tari topeng Tumenggung atau patih. Tingkat *syariat* lebih dekat kepada tari topeng Kelana atau Rahwana. Bagi penari sendiri, tingkatan tersebut mempunyai karakter dalam dirinya.

Tahapan-tahapan tersebut saat ini, memang tidak semua penari topeng dapat melakukannya. Kartini (41 tahun) sebagai penari topeng dari Losari mengakui hal itu. Dirinya pernah melakukan tahapan-tahapan serupa itu dengan penghayatan yang mendalam, hanya ada satu tahapan yang belum dilaluinya, yaitu puasa 40 hari 40 malam, tidak boleh berbuka puasa dan hanya berdiam diri di atas langit-langit rumah sambil memanjatkan doa kepada Allah SWT. Tahapan-tahapan yang dimaksud; pertama, mengunjungi makam keramat, atau makam nenek moyang untuk meminta restu agar dapat menari dengan baik; kedua, puasa *mutih*; ketiga, mandi bunga tujuh rupa, sebagai pensucian seorang penari; dan keempat, membaca mantra dan doa-doa. Kartini kini mendirikan dan mengembangkan tari topeng melalui sanggar "Purwa Bhakti Losari" di desa Barisan Kecamatan Losari Kabupaten Cirebon.

Tari topeng dapat dikatakan mempunyai sifat sakral yang ditunjukkan oleh para dalang topeng dengan mempertunjukkan tarian-tariannya. Salah satu sifat sakral itu tercermin dalam doa/mantra yang dibaca. Di antara doa/mantranya, sebagai berikut:

Sumerah maring Allah
Sakapindo maring Rasulullah
Kang anane ning wetan
Sunuhun Gunung Djati
Kang sume kang ana Gunung Djati

Nyi Rangga Asmara
Kang anama Sang Hyang Permana
Kang ana ing kulon
Sang Tunggul Putih
Kang anama Kesamadtullah
Kula titip pandita 40
Kang asih nikmat ting badan
Kula titip maring Abdulmutalib
Cuan lamon ora dijaga bending
Kenang bendunge Allah Ta'ala
Allahumma bisrokhman
Mil suci saking umat
Kangjeng Nabi Muhammad
Allahuma Sotiamin
Nyuwun ning Pangeran Bonang
Pangeran Panggung minta diraksa
Sajabane sajerone panggung

Di balik tari topeng yang sangat indah dan kreatif tidak lepas dari peran seorang dalang topeng. Topeng memang tidak berbeda dengan wayang, di mana wayang tidak mungkin bergerak tanpa ada dalang. Begitupun dengan penari topeng, maka dalang topeng itu penari sendiri. Dalang topeng dapat menjadi guru dari para penari topeng lainnnya yang belum sampai pada tingkatan dalang. Oleh karena itulah dalang topeng, tidak bisa dilepaskan dari musik-musik yang mengiringinnya. Dalang topeng ini disebut juga sebagai seorang pendakwah Islam dalam sejarah penyebaran Islam pada masa kewalian. Pada awalnya tidak semua orang dapat menjadi penari topeng, karena ada syarat-syarat khusus yang harus dipenuhi.

Topeng bagi masyarakat Cirebon merupakan kesenian yang tak terpisahkan dari seni lainnya, seperti wayang. Oleh sebagian budayawan, wayang dipahami masyarakat Cirebon sebagai gambaran *sareat* (syariat), sedang topeng gambaran tarekat. Adapun tingkat hakikat ada pada seni Barongan atau Berokan, dan makrifat ada di ronggeng. Akan tetapi dalam *Babad Cirebon,* wayang dipahami sebagai syariat, topeng sebagai hakikat, dan ronggeng tetap makrifat.

Dalam perkembangan mutakhir, topeng juga tidak dapat dilepaskan dari kebudayaan dan kesenian kontemporer, seperti ondel-ondel di Betawi dan seni buroq di Cirebon. Pertunjukkan seni buroq dalam praktiknya mirip dengan ondel-ondel di Betawi, di mana kesenian tersebut diperagakan di tengah keramaian sebagai tontonan umum sambil mengelilingi kampung, seperti tasyakur sunatan (khitan), 17-an, Syawalan, dst. Kedua seni tersebut, sekalipun bukan tari topeng yang dikenal selama ini, tetapi menjadi kesenian serumpun dengan topeng. Dengan model kesenian semacam itu, topeng lebih dikenal lagi oleh masyarakat luas dengan keragamannya.

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

Dahuri, Rokhmin, dkk., *Budaya Bahari: Sebuah Apresiasi di Cirebon*. Jakarta: PPNRI, 2004.

Habibah, Sri. "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Dalam Keseharian Penari Topeng (Studi Tokoh Ibu Kartini Penari Topeng Losari Cirebon Jawa Barat)", *Tesis.* Cirebon: ISIF, 2014

Hamidah, Dedeh Nur. "Pengaruh Tarekat Tari Topeng Cirebon". *Laporan Hasil Penelitian.* Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2010.

Sumardjo, Jakob. *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta, Qalam: 2002.

Ross, Laurie Margot. *Journeying, Adaptation, and Translation: Topeng Cirebon at the Margins*. New York: New York University, 2002.

Sumber Gambar

https://mulpix.com/post/1120225097409522423.html
https://saputra7376.wordpress.com/2014/07/18/topeng-cirebon/
http://mytopenglosari.blogspot.co.id/2015/09/mengenal-ibu-kartini.html

U

Ulih-Ulihan

Ulih-Ulihan

Mulih (pulang) adalah sesuatu yang sangat dirindukan bagi setiap insan yang sedang mengembara. Namun *Ulih-ulihan* bukan sekadar pulang (*mulih*) dalam pengertian kembali dari suatu perjalanan jauh lalu pulang ke rumah. *Ulih-ulihan* ada hubungannya dengan prosesi *omah-omah* (mendirikan rumah) impian untuk sebuah hunian jangka panjang.

Kata *ulih-ulihan*, memang berasal dari bahasa Jawa, *mulih,* yang berarti pulang. Namun *ulih-ulihan* sudah menjadi tradisi Jawa sebagai prosesi upacara atau ritual budaya yang khas bagi calon penghuni rumah yang baru saja selesai dibangun. Ritual ini sebagai wujud ekspresi kesiapan calon penghuni rumah ketika rumah yang dibangunnya sudah siap dihuni.

Ulih-ulihan menjadi salah satu ritual dalam tradisi Islam Nusantara terutama di Jawa, sebagai wujud kesadaran transendental bahwa menempati sebuah hunian bukan sekedar pindah lahiriah saja, namun dimensi batin jauh lebih penting untuk dikondisikan. Apalagi kebanyakan orang Jawa juga sangat percaya dengan adanya makhluk halus (*alam ghaib*). Maka sering dikenal ada tempat *wingit* atau angker, yaitu, suatu tempat yang diyakini dihuni oleh makhluk *ghaib* (tidak tampak oleh mata orang biasa), tapi berpengaruh pada kehidupan manusia. Maka untuk mengurangi ketakutan atau menjinakkan makhluk-makhluk halus yang mengkin pernah menghuni tempat di mana rumah itu dibangun, maka dilakukan ritual *ulih-ulihan* dengan berbagai doa dan pujian kepada Allah SWT dengan suatu prosesi ritual yang sarat dengan pesan moral (Santoso, 2000; Said, 2012: 92-93).

Tradisi *ulih-ulihan* memang sangat kental terutama bagi orang Jawa pesisiran, baik dari kalangan santri maupun kejawen. Kebanyakan orang Jawa pesisiran masih sangat percaya dengan konsep *kadang papat limo pancer* (empat saudara, yang kelima sebagai pusatnya). Empat saudara pancer itu adalah: (1) *sirrullah (sir),* yaitu keinginan yang kuat karena adanya niat *(sir)*; (2) *nurullah,* yakni pembimbing niat berupa wahyu, pengetahuan; (3) *rohullah,* adalah semangat jiwa yang kuat; (4) *jalullah*, merupakan aba-aba dalam bertindak. Keempat saudara manusia tersebut akan bergerak tergantung pada *pancer*, dalam arti watak dan kepribadian (Endraswara, 2016: 17).

Ritual *ulih-ulihan* dalam hal ini adalah sebagai upaya penguatan watak dan kepribadian yang tangguh dengan menggunakan sarana perabotan rumah tangga dan *ubarampe* sesajian sebagai media komunikasi dengan Sang Pencipta agar menjadi lebih dekat dan *makrab* dalam menyampaikan pesan kepada Sang Pencipta. Semua itu merupakan simbol dalam menggapai hidup sejati, dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT sebagai tujuan akhir hidupnya.

Ulih-ulihan sekaligus akan mempertegas bahwa setiap saat manusia akan senantiasa memiliki kerinduan untuk *mulih* (kembali), tempat mulih yang sementara adalah rumah yang akan dihuni tersebut, sedangkan *mulih* yang sejati adalah kembali kehadirat Allah SWT untuk selama-lamnya. Inilah yang dalam pandangan hidup Jawa disebut sebagai *sangkan paraning dumadi* (ingat asal dan tujuan hidup). Ungkapan Jawa ini mengandung nasihat agar seseorang selalu waspada, hati-hati, serta *eling* (ingat) terhadap *sangkan* (asal) manusia dan *paran* (tujuan akhir) dari perjalanan manusia

agar manusia tetap *eling* (ingat) dan *waspadha* (waspada) terhadap perjalanan hidupnya. Hal ini sekaligus membangun kesadaran bahwa *urip ana sing nguripake* (hidup ada yang menghidupkan), *urip mung mampir ngombe* (hidup hanya ibarat numpang minum) yang bermakna hidup di dunia hanya sementara (Susetyo, 2016: 55).

Kesadaran *mulih* (pulang) juga sudah terukir dalam tembang Dhandanggula warisan para leluhur yang sampai sekarang masih terus dilestarikan:

Kawruhana sejatining urip
Urip ana jroning alam donya
Bebasane mampir ngombe
Umpama manuk mabur
Lunga saka kurungan neki
Pundi pencokan benjang
Awja kongsi kaleru
Umpama lunga sesanja
Najan-sinanjan ora wurung bakal mulih
Mulih mula mulanya

(Ketahuilah sejatinya hidup,
Hidup di dalam alam dunia,
Ibarat perumpamaan mampir minum,
Seumpama burung terbang,
Pergi dari kurungannya,
Di mana hinggapnya besok,
Jangan sampai keliru,
Umpama orang pergi bertandang,
Saling bertandang, yang pasti bakal pulang,
Pulang ke asal mulanya)

Sungguh indah kesadaran *mulih* dalam tradisi Islam Nusantara, yang antara lain dituangkan dalam berbagai karya sastra tembang Jawa. Kesadaran batin yang penuh dengan nilai-nilai Islam tersebut tidak hanya berhenti pada tataran ide. Ibarat iman tak sekedar diucapkan (*iqrarun billisan*), tetapi dibenarkan dalam hati (*tas}diqun bil qalbu*) dan dilakukan dengan tindakan (*'amalun bil arkan*).

Maka sejak berhuni yakni ketika memulai menempati rumah baru, orang-orang Jawa ingin meneguhkan kesadaran batin yang indah tersebut melalui suatu ritual yang dikenal dengan *ulih-ulihan*. Dengan demikian ulih-ulihan bisa dikatakan sebagai upaya mengaktifkan kesadaran batin dalam menempuh hidup baru pada hunian yang baru tersebut.

Persiapan *Ubarampe* dalam *Ulih-ulihan*

Memang tidak secara ketat *ubarampe* harus ada, tetapi setidaknya ada 2 (dua) kelompok *ubarampe* yang biasanya disiapkan, yaitu *ubarampe* ketika proses *boyongan* pindah dari orang tua (rumah lama) ke rumah baru dan *ubarampe* ketika *slemetan* saat sudah sampai di rumah yang baru. *Ubarampe* yang harus tersedia dalam prosesi *boyongan* biasanya berupa alat-alat rumah tangga utama yang mewakili kebutuhan hidup dalam keluarga yaitu berupa sapu lidi, lampu teplok, tikar/sajadah, bantal-guling, ember, wajan, serok dan sejenisnya.

Ubarampe sebagaimana tersebut di atas mewakili perabot dari 5 (lima) fungsi utama rumah yang tidak boleh dilupakan yaitu yaitu: (1) *palenggahan* yakni tempat menerima tamu atau sering disebut (*jogo satru*); (2) *pakiwan,* yaitu tempat bebersih berupa sumur, kamar mandi, tempat wudlu dan pembuangan akhir; (3) *pawon,* yakni berupa dapur tempat mempersiapkan makanan sehat yang dibutuhkan oleh anggota keluarga; (4) *pesholatan,* yakni ruang sembahyang (sholat) untuk bermunajat kepada Allah SWT; (5) *peturon,* yakni kamar tidur, ruang istirahat untuk memulihkan segala kepenatan yang ada.

Sementara *ubarampe* kelompok kedua adalah untuk kepentingan *slametan* atau *bancakan* dengan berbagai pilihan mulai dari yang paling sederhana berupa empat cawik/cawan bubur merah putih atau versi yang lebih lengkap berupa *ingkung*, yakni masakan opor ayam jago yang masih utuh sebagai sarana *manaqiban* atau *rasulan* setelah rombongan *boyongan* sudah sampa rumah baru yang ditempati. Seringkali juga dilengkapi dengan persembahan *tumpeng* dengan tujuh macam lauk-pauk dan *kuluban* dari berbagai dedaunan khas kampung.

Empat cawan bubur merah putih diasosiakan sebagai simbol keberanian (warna

merah) dalam menegakkan kebenaran (warna putih). Sedangkan jumlah empat bubur sebagai wujud asosiasi atas empat sahabat Nabi atau empat mazhab sebagai pedoman dan teladan dalam aqidah dan syariah Islam yang telah menghantarkan risalah Nabi Muhammad SAW kepada umat manusia di dunia. Sedangkan bubur yang lengket diharapkan bisa merekatkan persaudaraan dalam keluarga hingga akhir hayat. Sedangkan *kuluban,* diasosiakan dari bahasa Arab *Qulubun* jamak dari *qolbun yang bermakna* hati, dan diasosiasikan agar senantiasa bisa menjaga kesucian hati dalam hidup berumah tangga. Dalam Islam, hati adalah kompas kehidupan, kalau hatinya bersih dan sehat (*qalbun salim*) maka akan membuahkan perilaku yang baik. Sebaliknya kalau hatinya kotor/sakit (*qalbun marid*), maka perilaku yang bersangkutan juga menjadi jahat alias munkar,

Ingkung ayam jago diasosiakan sebagai semangat *njungkung* (bersujud) dalam beribadah kepada Allah SWT antara lain mengubur sifat sok jagoan (*takabbur*) sebagaimana sifat ayam jago, yang selalu berkokok mencari lawan. Sifat ayam jago juga sering berganti-ganti pasangan, bahkan ketika *babon* sedang mengeram juga ayam jago masih mencari pasangan untuk melampiaskan nafsunya. Sifat-sifat kebinatangan seperti itu harus dihindarkan dan dikubur jauh-jauh agar tercipta keluarga yang harmonis, bahagia dunia dan akhiratnya.

Prosesi Ritual *Ulih-ulihan* dan Pemaknaannya

Sebagaimana ritual tradisi Jawa lainnya, pelaksanaan *ulih-ulihan* juga didasarkan pada hari yang terpilih dan atas petunjuk dari sesepuh atau kiai kampung yang dianggap memiliki pengetahuan tentang *pithungan* Jawa atau minimal mendapatkan restu darinya. Pelaksanaannya biasa dilakukan setelah salat Magrib di rumah lama yakni rumah di mana yang semuala disinggahi sementara bersama orang tua. Sehabis Magrib, semua anggota keluarga *shohibul hajah* yakni suami, istri dan anak, yang diikuti sebagian anggota keluarga sebagai pengiring bersiap-siap untuk boyong/ pindah ke rumah baru. Kalau jaraknya dekat, maka dilakukan dengan jalan kaki, tapi kalau jaraknya agak jauh, bisa diantar dengan kendaraan. Namun ketika sudah mau sampai akan turun dan bersamarombongan berjalan kaki.

Dengan iringan bacaan *bismillahirrahmanirrahim* atau pembacaan surat *al-Fatihah*, calon penghuni diiring beramai-ramai (diantarkan) oleh sanak saudara, sahabat dan tetangga dari tempat asal (orang tuannya) menuju rumah baru yang hendak dihuninya. Dalam tradisi *ulih-ulihan* ini semua anggota keluarga yang akan menempati rumah tersebut harus ikut bersama rombongan dengan membawa sejumlah barang-barang sebagai ekspresi simbolik bagi calon penghuninya. Barang-barang tersebut antara lain berupa; sapu lidi, lampu teplok, tikar/sajadah, wajan dan serok, bantal-guling dan sejenisnya.

Sejumlah *ubarampe* yang dibawa tadi diasosiakan bahwa setiap anggota keluarga perlu memiliki peran sesuai *ubarampe* yang dibawanya tanpa memandang jenis kelamin *ubarampe* meliputi minimal lima fungsi rumah sebagaimana disebutkan di atas yakni: (1) *palenggahan*, (2) *pakiwan,* (3) *pawon,* (4) *pesholatan,* (5) *peturon.* Setiap anggota keluarga perlu bertanggung jawab dan memerankan diri sesuai tugasnya agar rumah bisa bermanfaat dan berfungsi secara maksimal dengan saling asah, asih dan asuh.

Begitu sampai di rumah yang akan dihuni, calon penghuni langsung disambut oleh sebagian anggota keluarga lainnya yang sudah terlebih dahulu tiba di rumah tersebut. Maka dengan ucapan salam; *assalamu'alaikum,* calon penghuni memasuki rumah. Di teras rumah tersebut, sang ibu, bapak, kakak atau nenek yang sudah lebih awal berada di rumah baru tersebut menjawab salam dan menyapukan sapu yang dibawanya di lantai sebagai ekprresi simbolik pembersihan diri dari segala kotoran, baik lahir maupun batin. Pada rumah tradisional Jawa, ekspresi simbolik pembersihan diri dari segala kotoran dilakukan dengan cara singgah

di *pakiwan*, yakni kamar mandi dan padasan yang biasanya terletak dekat sumur di depan rumah sebelah kiri.

Begitu jiwa dan raga dianggap suci maka kepala keluaga dengan membawa lampu teplok sebagai simbol penerang kehidupan dalam keluarga mulai memasuki rumah. Dengan lampu teplok tersebut diharapkan kepala keluarga harus selalu ingat bahwa dirinya harus mampu menempatkan diri sebagai "lampu penerang" sehingga selalu mencerahkan bagi keluarganya sehingga terbangun keluarga yang harmonis dan rukun.

Sementara tikar dan sajadah biasanya dibawa oleh anak-anaknya yang turut serta mengikuti jejak ayah ibunya pada saat mulai menghuni rumah baru. Dibawanya tikar dan sajadah adalah sebagai ekspresi simbolik bahwa di rumah tersebutlah para penghuninya siap menggelar pentas kehidupan dengan penuh semangat dan harapan sebagai sarana untuk bersujud kepada Allah SWT. Kehidupan di rumah laksana sajadah panjang yang digelar oleh orang tua sehingga tiada hari tanpa sujud atau ibadah kepadaNya.

Ubarampe seperti wajan, serok (alat penggoreng) dan ember dibawa oleh anggota keluarga yang lain sebagai pesan bahwa sejak saat menempati rumah baru maka dapur siap mengepul, siap mandiri dalam mensajikan kebutuhan makan keluarga, tidak lagi menggantungkan kepada orang tua. Tekad sudah bulat dalam menyediakan kebutuhan makan dan minum secara mandiri.

Sedangkan anggota keluarga yang membawakan bantal guling memberi isyarat bahwa salah satu fungsi rumah adalah untuk *peturon* (tempat tidur) yang dilambangkan dengan bantal guling. Tidur dalam bahasa krama adalah *sare. Paturon* maknanya sama dengan *pesarean,* tempat tidur, untuk melepaskan segala kepenatan lahir dan batin. *Pesarean* juga bermaka kuburan. Tidur dalam Islam juga sering disebut sebagai kematian yang menunjukkan hubungan dekat diantara keduanya, hingga tidur seolah adalah saudara kandung dari kematian. Karena saat tidur akal dan gerakan kita hilang laksana mati. Maka salah satu anjuran dalam doa menjelang tidur adalah: *"Dengan menyebut nama-Mu, Ya Allah, aku hidup dan dengan menyebut Nama-Mu aku mati."* Sementara doa setelah tidur adalah: *"Segala puji bagi Allah yang menghidupkan kami kembali setelah mematikan kami dan kepada-Nya (kami) akan dibangkitkan."*

Maka ketika dalam *boyongan ulih-ulihan* membawa bantal guling, hal itu sesungguhnya memberi pesan kepada calon penghuni rumah agar sejak menempati hunian baru tersebut seluruh keluarga justru harus menjadi keluarga yang cerdas, yakni selalu ingat akan kematian, itulah fungsi rumah sebagai *peturon (pesarean),* tempat mempersiapkan diri dengan bekal secukupnya, dan sebaik-baik bekal adalah taqwa.

Anak-anak juga harus turut setia mengikuti visi kedua orang tuanya yang telah memiliki landasan yang kuat. Maka semua anak juga ikut boyongan dengan membawa perangkat rumah tangga masing-masing sebagai bentuk dukungan dan kekompakan dalam keluarga. Maka rumah di samping sebagai tempat memulihkan (*mulih*) tenaga dan pikiran bagi keluarganya setelah seharian menjalankan rutinitas hidup, rumah juga dijadikan sebagai "*madrasah*" (tempat belajar) untuk menemukan kesejatian hidup yang hakiki.

Begitu semua sudah hadir di rumah yang baru tersebut, maka acara dilanjutkan dengan do'a bersama, yang dipimpin oleh seorang kiai kampung dengan diikuti oleh para hadirin yang ada. Sebelum berdoa terkadang didahului dengan pembacaan *Manaqib* Syekh Abdul Qadir Jilani, sebagai wujud cinta kepada kekasih Allah SWT dan tawasul kepadanya. Do'a yang dibacakan oleh kiai biasanya berbahasa Arab yang berisi harapan bersama agar calon penghuni tersebut diberkahi oleh Allah serta mendapatkan limpahan rahmat dan kasih sayang dari-Nya, sehingga keluarga dan generasi yang terbangun di dalam rumah tersebut menjadi sosok keluarga yang *sakinah* (ketenangan), *mawaddah* (kasih) dan *rahmah* (sayang). Keluarga demikianlah yang diidam-idamkan bersama sehingga dari keluarga yang seperti itulah diharapkan tercipta tatanan

masyarakat yang sejahtera, damai dan penuh ampunan dari-Nya yang dalam bahasa Alqur'an disebut *baldatun thayyibatun warabbun ghafur* (QS. Saba: 15).

Begitu doa selesai, maka semua *ubarampe* yang berupa makanan dipersembahkan kepada semua orang yang hadir dalam ritual itu, tidak hanya kaum laki-laki tetapi juga kaum perempuan. Sebagian sajian makanan berupa *ingkung* dan nasi juga dibagikan kepada tetangga sebelah sebagai wujud solidaritas sosial dan terima kasih atas gotong royong dalam mendirikan rumah dari *buka tableg, munggah molo* hingga siap dihuni.

Sementara malam harinya sehabis Isyak, biasanya dilanjutkan dengan pembacaan salawat al-Barzanji, yang dihadiri oleh undangan dari tetangga terdekat dan remaja masjid atau langgar/mushalla. Biasanya yang berperan aktif dalam salawat al-Barzanji ini adalah pemuda masjid karena memang melibatkan beberapa orang dalam pembacaan secara bergantian. Setelah selesai diakhiri dengan doa dan dilanjutkan dengan sajian makan sekadarnya sebagai wujud sedekah tuan rumah yang sedang bersyukur atas rumah barunya.

Pembacaan Salawat al-Barzanji dan juga *Manaqib* Syekh Abdul Qodir Jilani, yang di dalamnya sarat dengan kisah-kisah teladan Nabi Muhammad SAW, menunjukkan bahwa nilai-nilai keteladanan para wali dan nabi diharapkan bisa mewarnai dalam menjalani biduk rumah tangga di samping sebagai media komunikasi dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dengan begitu rumah yang ditempati bisa menjadi sarana untuk menenteramkan hati dengan senantiasa *eling* lan *waspada* sebagaimana diteladankan oleh para wali, nabi dan Rasulullah SAW.

Dengan demikian tradisi *ulih-ulihan* sebagaimana terurai di atas menunjukkan bahwa dalam memahami keragaman bahasa simbolik membutuhkan kepekaan *olah rasa* karena bahannya masih *semu (*tersamar). Simbol dan ungkapan dalam tradisi Jawa Islam adalah manifestasi pikiran, kehendak dan rasa Jawa yang halus. Sebagaimana ungkapan yang populer, *Wong Jawa Nggone Semu*. Ungkapan ini mengandung pengertian bahwa orang Jawa dalam memandang realitas tak hanya mengandalkan yang *wadhag* (kasat mata), namun penuh dengan isyarat atau sasmita (Endaswara, 2016: 24). Untuk bisa memahaminya diperlukan perenungan yang mendalam dan pembelajaran kritis atas rahasia di balik bahasa simbolik dalam kultur Jawa yang merupakan bagian dari warisan budaya Islam nusantara.

[Nur Said]

Sumber Bacaan

Al-Qur'an al Karim

Endraswara, Suwardi, Prof. Dr., (2016). *Falsafah Hidup Jawa, Menggali Kebijakan dari Intisari Filsafat Jawa.* Yogyakarta: Cakrawala.

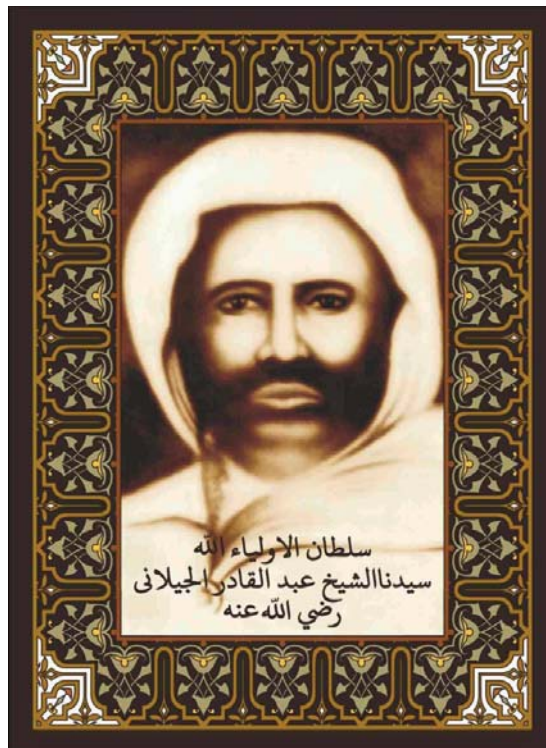
Said, Nur. (2012). *Tradisi Pendidikan Karakter dalam Keluarga, Tafsir Sosial Rumah Adat Kudus.* Kudus: Brillian Media Utama.

Santoso, Revianto Budi. (2000). *Omah; Membaca Makna Rumah Jawa,* Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

Susetyo, Wawan. (2016). *Empat Hawa Nafsu Orang Jawa.* Yogyakarta: Narasi.

W

Wali

Wali merupakan sebutan untuk orang suci dalam dunia Islam. Rinkes (1996) menyebut ada sembilan orang suci di Jawa (*nine saints of Java*). Hanya saja, sembilan orang suci ini, berbeda dengan nama-nama yang disebut dalam Walisongo, antara lain masuk juga Syaikh Abdul Muhyi dari Pamijahan, Ki Pandan Aran, dst. Dalam konteks lebih luas, di dunia Islam, Chamber-Loir dan Guillot (2010) juga menyebutkan beberapa nama wali yang dikenal sebagai ahli sufi dan orang suci, seperti Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dan ada juga wali dari perempuan, seperti Zainab, dan Fatimah an-Nabawiyah.

http://majelisalmunawwarah.blogspot.co.id/2014/05/manaqib-syeikh-abdul-qadir-al-jaelani.html

Dari kedua buku tersebut, sebutan wali yang dikenal secara popular selama ini ternyata mempunyai perbedaan makna dan pemahaman. Akan tetapi, ada juga kesamaannya, yaitu bahwa salah satu bentuk kewalian yang diakui umat Islam adalah selalu dikunjungi makamnya oleh para peziarah.

Kekhasan sebutan wali di Indonesia, salah satunya disebut dengan Walisongo (Sembilan wali). Walisongo ini memang dikenal hanya di Jawa, tetapi penyebarannya dikenal juga di seluruh Indonesia, atau di Nusantara. Hampir setiap saat selalu ada peziarah yang datang di tempat makam para Walisongo tersebut, mulai dari Cirebon, Demak, Kudus, Tuban, Lamongan, Gresik, hingga Surabaya. Tradisi ziarah bagi umat Islam Indonesia, senyatanya, tidak hanya dilakukan kepada para Walisongo saja, tetapi juga para orang suci lainnya, seperti Mbah Kuwu (Pangeran Cakrabuana) di Cirebon, Syaikh Abdul Muhyi di Pamijahan, Tasikmalaya, dan tempat-tempat para mursyid tarekat di tempat lainnya.

Berangkat dari praktik ziarah di atas dan pemahaman tentang wali dari buku *Le culte des saints dans le monde musulman* atau *Ziarah & Wali di Dunia Islam* (2010 cet. II), hanya ada 2 orang suci di Nusantara yang disebut dalam buku tersebut, yaitu Sunan Gunung Jati di Cirebon Jawa Barat dan Kyai Telingsing atau Sunan Sungging di Kudus di Jawa Tengah.

Asal Kata dan Istilah *Wali*

Dalam bahasa Indonesia, kata *wali* mempunyai arti sangat banyak dengan konteks yang berbeda-beda. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *wali* yaitu orang yang menurut hukum (agama, adat) diserahi kewajiban mengurus anak yatim, sebelum

anak itu dewasa; orang yang menjadi penjamin dalam pengurusan dan pengasuhan anak; orang yang berhak menikahkan anaknya pada saat pernikahan; orang saleh (suci); penyebar agama; dan kepala pemerintahan. Oleh karena itu dalam bahasa Indonesia, bermunculan kata-kata wali seperti, wali Allah, wali hakim, wali kelas, wali kota, wali mujbir, wali murid, wali Negara, wali negeri, dan wali rumah. Hal itu belum lagi jika kata wali disandingkan dengan kata depan dan belakang, seperti perwalian, mewalikan, atau memperwalikan. Sehingga, kata wali itu sangat bergantung dengan konteksnya. Penjelasan kata wali dalam bahasa Indonesia tersebut sudah menjadi kata serapan dari bahasa Arab.

Mempertimbangkan kata-kata wali dalam Bahasa Indonesia dan mengacu pada arti wali seperti yang sudah disebut sebelumnya, maka kata wali berasal dari bahasa Arab, terdiri dari tiga huruf, *w-l-y* dengan kata jamakn *awliya'*. Kata wali yang berasal dari bahasa Arab ini juga ternyata tidak tunggal artinya, seperti disebut dalam Alquran. Adapun makna dasar *w-l-y* adalah kedekatan. Dalam konteks *w-l-y* dengan *walayah* disebut 2 (dua) kali, QS. al-Anfal: 72 dan QS. al-Kahfi: 44, dan mempunyai arti sebagai kesetiakawanan antarsesama umat Islam, dan perlindungan yang diberikan Allah kepada umat. Dalam Alquran juga dibedakan kata *awliya' Allah* (QS. Yunus: 62), yakni mereka yang tidak akan pernah mengalami "ketakukan ataupun kesedihan", dari *awliya' asy-syaithan* (kawan-kawan setan, QS. an-Nisa: 76. Dengan kata "wali Allah" *awliya' Allah* tersebut, seringkali ditafsirkan hanya diberikan kepada kelompok elite spiritual, sebagaimana disebutkan dalam hadis Nabi, "Ketahuilah bahwa di antara hamba-hamba Allah ada juga bukan nabi, bukan syuhada', dan bahwa para nabi dan syuhada iri karena mereka *dekat dengan Allah* (...) itulah *awliya'-awliya'Allah*. Penjelasan sistematis tentang wali yang sering dikutip orang, antara lain pemikiran dari Ibn 'Arabi (1165-1240) tentang "kewalian". Akan tetapi, pemahaman Ibn 'Arabi ini lebih dikenal dalam kajian tasawuf atau tarekat dalam Islam.

Dengan demikian, sebagai suatu istilah yang berkembang di masyarakat Indonesia, wali dikenal tidak hanya dalam tradisi tasawuf, fiqih, tapi juga dalam kehidupan sosial dan pendidikan kemasyarakatan. Dalam bahasan ini, tentu saja konteks wali sebagai orang suci,

http://news.okezone.com/read/2016/06/09/510/1410634/mengungkap-fakta-lain-tentang-wali-songo

bukan hanya diukur dari kuburannya yang dikeramatkan, petilasan atau *pasujudan*-nya juga dikeramatkan, seperti *pasujudan* Sunan Bonang.

Istilah-istilah serupa dengan wali atau orang suci dalam dunia Islam antara lain *mrabet, siyyid, sunan, shalih, syaikh*, *pir,* dan *shah*. Penamaan itu bergantung pada daerah atau negeri di mana para orang suci dilahirkan dan dibesarkan. Sebab, tidak sedikit para wali atau pendakwah Islam juga berasal dari negeri China atau sebangsanya. Begitu pula dengan para pendiri tarekat atau sufi-sufi besar yang termasuk dalam kategori wali, atau orang suci. Hal serupa juga terjadi di Indonesia, di mana para pendiri pesantren yang keilmuannya diakui, seperti Hadratusy Syaikh Hasyim Asy'ari. Dalam tradisi para wali dikenal pernyataan, *la ya'rif al-wali illa al-wali*, yaitu hanya para wali saja yang tahu seseorang disebut wali. Para *muballig* dan wali di Nusantara, hampir dipastikan mempunyai tempat mengajar untuk para santri atau umat Islam, apakah berbentuk pondok pesantren, pesanggrahan, mushalla, masjid, pendopo, ataupun nama lainnya.

Waliyullah di Nusantara dan Dunia Islam

Dalam buku *Tarikh al-Awliya'* (1942) yang berbahasa Jawa dengan aksara pegon, Kiai Bisri Mustafa menyebutkan bahwa kehadiran para Walisongo tidak dapat dilepaskan dari kerajaan Champa sekitar tahun 1300-an Masehi. Di antara keterikatan itu antara lain adanya seorang tokoh ulama penyebar Islam bernama Ibrahim Asmaraqandi atau masyhur dengan nama Ibrahim Asmara di Champa. Dalam dakwahnya itu ternyata Raja/Ratu Champa masuk agama Islam. Pernikahannya dengan keturuan Ratu Champa, Asmaraqandi mempunyai tiga putra; Raja Pendeta, Raden Rahmat, dan Siti Zaenab. Raden Rahmat inilah yang dikenal sebagai Sunan Ampel. Silsilah Walisongo yang terkenal itu tidak dapat dilepaskan dari keturunan Ibrahim Asmaraqandi.

Seperti disebut di awal, dan disebutkan pada beberapa buku, nama Walisongo juga berbeda-beda, sebagaimana dalam naskah kuno *Sajarah Lampahing Para Wali Kabeh* dalam bahasa Sunda dengan aksara pegon. Sebelum Sunan Gunung Jati menyebarkan Islam di Jawa Barat, sudah ada para guru agama Islam, seperti Syekh Nurjati atau Syekh Qura di Karawang yang masuk dalam istilah wali. Syekh Siti Jenar juga termasuk dalam orang suci Sembilan di Jawa, seperti dalam buku *Nine Saints of Java*.

Tipologi wali di dunia Islam pada setiap daerah atau negara atau bangsa juga berbeda-beda, sebagaimana istilah yang digunakannya. Secara istilah kata *waliyullah* dalam Islam tidak ada perbedaan, sebab istilah ini lebih dekat kepada para pendakwah atau *mubalig* dalam penyebaran Islam yang lebih mudah dikenal masyarakat, dan buktinya adalah dengan adanya makam yang kerap diziarahi setiap waktu. Para *muballig* dalam kategori *waliyullah* ini memang lebih dekat kepada istilah yang digunakan dalam tarekat atau sufisme, meski sebenarnya kurang tepat. Sebab *waliyullah* dapat diperoleh oleh siapa saja atas kehendak Allah dan diabadikan oleh umat Islam setelah meninggalnya melalui ziarah kubur.

Tradisi ziarah kepada para wali, dalam perkembangannya tidak hanya dilakukan di makamnya saja, tetapi juga tempat-tempat penting persinggahannya, seperti *pasujudan* Sunan Bonang, Pangeran Pesarean, Sunan Kali Jaga, dst. Ziarah pada pasujudun itu juga bagian dari *ngalap berkah* dan mengenang perjuangan dakwah Islam para wali atau ahli agama pada masanya. Hal itu berbeda dengan para penggagas khilafah di Indonesia, misalnya, ketika menjelaskan Walisongo dalam analisisnya sebagai titisan dari khilafah yang pernah berkembang di Timur Tengah atau daerah Arab. Perspektif khilafah semacam ini dapat "menyesatkan" informasi yang sudah ada dan berkembang di masyarakat serta berbagai literatur di dunia Islam dan Nusantara. Para *waliyullah* tidak pernah menjadi "utusan" khusus dari suatu pemerintahan Islam di dunia, apalagi dengan istilah *by design* untuk pendirian khilafah di Jawa atau Nusantara. Dengan demikian, tradisi ziarah yang sangat kultural di mata masyarakat dapat pula

https://id.wikipedia.org/wiki/Pasujudan_Sunan_Bonang

menangkis analisis para pejuang khilafah di Indonesia.

Para peziarah lebih percaya pada suatu hadis, *al-ulama' warasah al-anbiya',* dibandingkan dengan ulama sebagai penerus khilafah. Keberkahan ulama yang menjadi pewaris Nabi dianggap lebih mulia, karena hanya untuk kepentingan dakwah Islam. Fakta lainnya, para wali di Nusantara hanya sedikit saja yang bersentuhan dengan pemerintahan atau keraton.

Sejalan dengan fenomena ziarah ke makam orang-orang suci, sebenarnya bukan semata-mata untuk kepentingan spiritual saja, tetapi juga ada faktor sejarah, ekonomi, politik, budaya, dst. Oleh karena itu, di tengah era krisis global, karena penyalahgunaan informasi tentang Islam melalui media sosial, praktik ziarah ke makam orang-orang suci dapat menjadi salah satu pembelajaran penting untuk mengetahui langsung silsilah dan sejarah para pendakwah Islam di dunia Islam, khususnya Nusantara. Paket wisata religi belakangan ini, selain ziarah Walisongo, juga paket umrah dengan ziarah ke makam-makam orang suci, seperti makam Imam Syafi'i, Syekh Abdul Qadir Jailani, Imam al-Ghazali, dst. dapat menjadi alternatif penting untuk mengikis pemahaman kurang tepat tentang para wali dan orang-orang suci.

[Mahrus el-Mawa]

Sumber Bacaan

Bisri Mustafa, *Tarikh al-Awliya', Tarikh Wali Sanga*, Kudus: Menara Kudus, 1952

H.E. Badri Yunardi, *Sajarah Lampahing Para Wali Kabeh*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2009

Henri Chambert-Loir & Claude Guillot (penyunting), *Ziarah & Wali di Dunia Islam*, (Judul asli, *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*), Depok: Komunitas Bambu, 2010.

Rachmad Abdullah, *Walisongo Gelora Dakwah dan Jihad di Tanah Jawa (1404-1482 M.)*, Solo: al-Wafi, 2016, cet. II

Rinkes, D.A., *Nine Saints of Java*, Malaysia: MSRI, 1996

Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, Bandung: Mizan, 1995.

Walimahan

(URS, KHITAN, SAFAR)

Istilah Kata Dan Ragam Walimah

Kata *walimah* adalah kata serapan dari Bahasa Arab yang makna asalnya adalah jamuan makan yang disediakan untuk para tamu sebagai bentuk rasa syukur. Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata *walimah* memiliki arti perjamuan dalam rangka tasyakuran pernikahan, khitanan, maupun karena pergi haji. Jadi, makna dasar *walimah* sendiri masih sangat umum.

Kemudian untuk mengkhususkan makna yang masih umum tersebut ditambah keterangan di belakang kata walimah.

1. *Walimatul Urs*

   Walimatul urs adalah perjamuan makan yang disediakan oleh tuan rumah untuk para tamu. Pada sebuah acara pesta pernikahan. Tujuan dari *walimah* ini di samping untuk memberitahu khalayak juga untuk mendoakan kedua mempelai sekaligus bentuk rasa syukur keluarga kedua mempelai atas berlangsungnya pernikahan tersebut.

2. *Walimatul Khitan*

   Walimatul khitan adalah perjamuan makan yang disediakan oleh tuan rumah kepada para tamu dalam rangka tasyakuran acara *khitanan*. Tujuan diadakannya walimatul khitan adalah untuk mendoakan anak yang dikhitan agar menjadi anak yang saleh serta sebagai ritual yang menandakan anak-lelaki telah berani menghadapi tantangan kehidupan. Sebab, *khitanan* adalah lambang keberanian seorang anak laki-laki. (Nur Syam, 2005: 174)

3. *Walimatussafar*

   Walimatussafar adalah perjamuan makan yang disediakan oleh pihak tuan rumah kepada para tamu dalam rangka tasyakuran acara pemberangkatan haji. Tujuan diadakannya *walimatussafar* ini agar orang yang hendak berangkat haji ini didoakan oleh masyarakat agar selamat dalam perjalanan dan memperoleh haji mabrur.

4. *Walimah Wakirah*

   Walimah wakirah adalah perjamuan makan yang disediakan oleh pihak tuan rumah kepada para tamu undangan dalam rangka tasyakuran acara penempatan rumah atau bangunan yang baru didirikan. Tujuan diadakannya *walimah* jenis ini adalah juga sebagai rasa syukur atas rumah baru yang akan ditempati.

Sebenarnya masih terdapat beberapa jenis *walimah* lain, hanya saja keempat walimah ini yang berlaku di masyarakat secara umum dan khususnya di Indonesia. Sebagaimana disebutkan dalam *nadzam* (syair):إِنّ الْوَلَائِمَ عَشْرَةٌ مَعْ وَاحِدٍ * مَنْ عَدّهَا قَدْ عَزّ في أَقْرَانِهِ

فَالْخُرْسُ إِنْ نُفِسَتْ كَذَاكَ عَقِيْقَةٌ * لِلطّفْلِ وَالْأَعْذَارُ عندَ خِتَانِهِ

وَلِحِفْظِ قُرْآنٍ وَآدَابٍ لَقَدْ* قَالَ الْحِذَاقُ، لِحَذْقِهِ وَبيَانِهِ

ثُمّ الْمِلاَكُ لِعَقْدِهِ وَ وَلِيْمَةٌ * فِي عُرْسِهِ، فَاحْرُصْ عَلَى إِعْلاَنِهِ

وَ كَذَاكَ مَأْدُبَةٌ بِلاَ سَبَبٍ يُرَى * وَ وَكِيْرَةٌ لِبِنَائِهِ لِمَكَانِهِ

وَ نَقِيْعَةٌ لِقُدُوْمِهِ وَ وَضِيْمَةٌ * مِنْ أَقْرِبَاءِ الْمَيّتِ أَوْ جِيْرَانِهِ

وَلِأَوّلِ الشّهْرِ الأَصَمّ عَتِيْرَةٌ * جاءَتْ هُدِيْتَ كَذَا لِرِفْعَةِ شَأْنِهِ

Artinya:"Sesungguhnya macam-macam *Walimah* itu ada 10 ditambah satu. Siapa saja

yang menghinggakannya, maka ia sungguh mulia di kalangan teman-temannya. 1. *Walimah al-Khurs* ketika wanita nifas, 2. *Walimah Aqiqah* bagi anak, 3. *Walimah I'dzar* waktu mengkhitannya, 4. *Walimah hafal Alquran*, dan adab sungguh dikatakan oleh para ulama cerdik, 5. *Walimah Hizaq* untuk kecerdikan dan menjelaskan Alquran, 6. *Walimah Milak* untuk akad nikah, 7. *Walimah Ursi* pada resepsinya bersemangatlah dirimu untuk mengumumkannya, seperti demikian yang ke-8 *Walimah Ma'dubah* walimah tanpa sebab yang diketahui, 9. *Walimah Wakirah* untuk bangunan rumah yang ditempati, 10. Walimah Naqi'ah yaitu untuk kedatangan dari seseorang yang berpergian jauh, 11. *Walimah Wadhi'ah* yaitu karena mendapatkan musibah dan jamuannya dari tetangganya."

Hukum Mengadakan dan Menghadiri *Walimah*

Konsep *walimah urs* setidaknya telah dijelaskan cukup rinci dalam buku-buku fikih. Baik dari segi hukum mengadakan, hukum mendatangi, maupun hukum memberi amplop bagi mempelai. Bahkan cukup banyak pula kitab-kitab yang telah ditulis oleh para ulama baik ulama masa lalu hingga ulama kontemporer yang membahas tentang etika mengadakan *walimah*.

Dalam hukum fikih Islam, hukum mengadakan *walimah* adalah *sunnah muakkadah* (kesunahan yang sangat dianjurkan). Hal ini merujuk pada apa yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dan juga perintah beliau kepada para sahabatnya yang hendak melangsungkan pernikahan untuk mengadakan walimah. Dalam sebuah hadis riwayat Imam Bukhari, Nabi bersabda; "*Selenggarakanlah walimah meski hanya dengan seekor kambing.*"

Fikih juga mengatur perihal undangan kepada orang-orang yang diundang dalam acara *walimah*. Di antaranya adalah tidak diperkenankan melakukan diskriminasi dalam membuat undangan. Misalnya hanya orang-orang kaya saja yang diundang dalam *walimah*. Hal ini sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الوَلِيمَةِ، يُدْعَى لَهَا الأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الفُقَرَاءُ، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» روه البخارى

Artinya: *Abdullah bin Yusuf telah menceritakan kepada kami dan Malik memberitakan kepada kami, dari Ibnu Syihab, dari A'raj, dari Abu Hurairah Radhiyallahu 'anhu, bahwa sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, "Seburuk buruk makanan adalah makanan walimah (pesta) di mana yang diundang hanyalah orang orang kaya sedangkan orang orang fakir tidak diundang, siapa yang tidak memenuhi undangan walimahan, maka ia durhaka kepada Allah dan Rasulnya".* (H.R. Bukhari)

Sedangkan para ahli fikih berbeda pendapat terkait hukum menghadiri undangan *walimah* apakah ia merupakan suatu kewajiban yang bersifat individual (*fardhu 'ain*) atau kewajiban yang bersifat komunal (*fardhu kifayah*). Adapun *udzur* atau halangan untuk menghadiri *walimah* yang diperbolehkan secara syar'i adalah bilamana di acara tersebut terdapat hal-hal yang diharamkan. Bahkan hukum mendatangi acara *walimah* bisa menjadi haram bila terdapat faktor-faktor yang bisa mendatangkan kemafsadatan atau bila pihak tuan rumah misalnya secara diskriminatif hanya mengundang orang-orang tertentu. (Ibn Rushdi, *Bidayatul Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr, tt) Vol.2, hlm. 45

Walimatul Ursy

Walimah di Indonesia

Dalam tradisi sebagian masyarakat Islam di Indonesia, *walimah* bukan hanya sekadar sebuah pesta pernikahan. Ia merupakan acara permohonan doa dan restu dari seluruh masyarakat sebagai rasa syukur atas karunia-Nya. Bahkan di beberapa tempat, acara *walimah* ini biasanya dipungkasi dengan acara *tahlil* bersama dan *barzanjian* (lihat dalam entri Barzanji) untuk mendoakan pengantin secara berjamaah. Tidak dapat diketahui secara pasti sejarah awal *walimah* di Indonesia. Meski demikian, yang jelas, walimah adalah salah satu dari ajaran dan tradisi Islam. Dengan demikian, sejarah awal *walimah* tidak bisa dilepaskan begitu saja dari sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara.

Meskipun hukum mengadakan *walimah* adalah sesuatu yang sangat dianjurkan dalam ajaran agama Islam, namun mengenai prosesi gelaran *walimah* tidak diatur secara rinci oleh syariat. Dalam hal ini, Islam memberikan keluasan kepada para pemeluknya untuk mengadakan *walimah* sesuai dengan adat dan tradisi yang berlaku di masyarakat. Kendati demikian, acara *walimah* tidak mutlak dibebaskan begitu saja. Sebagaimana dijelaskan di atas, acara prosesi atau perayaan *walimah*, baik *walimah ursy*, *walimah khitan*, maupun yang lainnya tidak boleh bertentangan dengan aturan-aturan syariat seperti misalnya dengan mengadakan pesta meminum minuman keras dan lain sebagainya.

Tradisi *walimah khitan* di Nusantara sendiri sepertinya memiliki keunikan yang mungkin tidak ditemuikan di daerah lain. Di Cirebon, misalnya, setelah keluarga telah sepakat dalam penentuan tanggal perayaan *walimah khitan*, maka seminggu sebelum acara, pihak keluarga yang akan mengadakan *walimatul khitan* memberitahu dan mengundang tetangga dan sanak famili untuk datang di acara *walimatul khitan*. Setelah mereka mendapatkan pemberitahuan dan undangan tersebut, tetangga dan kerabat datang beberapa hari sebelum hari-H untuk memberikan bantuan berupa bahan pokok seperti beras, gula, minyak goreng, telor, dan lain sebagainya. Menjelang sore, sehari sebelum *khitanan*, anak yang hendak dikhitan dimandikan dan dipakaikan baju kebangsawanan atau baju Muslim yang bagus. Ia diperlakukan seperti seorang raja atau pengantin, yang disebut dengan *penganten sunat*. Kemudian, dengan dipimpin oleh seorang sesepuh, anak didudukkan di punggung kuda atau kadang juga becak hias yang akan dipakai untuk mengunjungi dan menabur bunga (ngembang) sekaligus ziarah ke makam keluarga ayah dan ibunya. Pada kesempatan ini, ketika pergi dan pulang dari kompleks pemakaman, si anak dipertontonkan kepada masyarakat umum dengan arak-arakan, biasanya diringi dengan tetabuhan (*genjring*) atau lainnya. Seperti pawai, sang *penganten sunat* ini diarak dan diiringi oleh teman-teman sebayanya. Untuk meramaikan suasana, biasanya keluarga menyiapkan uang recehan yang kemudian ditaburkan di sepanjang jalan sebagai bentuk sedekah. Umumnya, acara *khitanan* dilakukan pada malam hari setelah *"ngembang"* atau ziarah ke makam keluarga ayah dan ibu sang anak atau juga pagi hari keesokan harinya. Ketika itu, pertama-tama anak dimandikan, dipakaikan baju dan ditempatkan di tempat *khitanan*. (Muhaimin AG, 210)

Walimah Safar

Sedikit berbeda dengan perayaan *walimah khitan*, dalam upacara *walimatul ursy*, setelah akad nikah selesai, kedua mempelai dirias lalu ditempatkan di tempat yang telah disediakan, kemudian para tamu undangan yang hadir berbaris untuk memberikan ucapan selamat dan mendoakan kedua mempelai.

Pada malam hari tepatnya setelah Magrib, di beberapa daerah di Indonesia biasanya

mempelai pria diarak keliling kampung di mana *walimatul ursy* digelar. Arak-arakan biasanya dimulai dari masjid desa diiringi oleh pawai lampu, obor, dan lain sebagainya serta diiringi dengan tetabuhan seperti *genjring* atau rebana. Dari masjid, acara arak-arakan pengantin pria ini menuju tempat acara *walimatul ursy* dan disambut oleh keluarga mempelai wanita dan pengantin wanita. Hiburan-hiburan khas masyarakat Islam seperti gambus, rebana dan sejenisnya biasanya disediakan oleh tuan rumah untuk menghibur kedua mempelai dan para tamu undangan.

Keesokan harinya, baik dalam *walimatul ursy* maupun *walimatul khitan*, diadakan *selametan* atau kenduri (lihat dalam entri kenduri), dengan hanya mengundang tamu pria yang berasal dari tetangga-tetangga terdekat dan sanak saudara. Dalam acara tersebut diadakan pembacaan tahlil dan barzanjian secara bersama-sama untuk mendoakan baik pengantin *walimatul ursy* maupun penganten sunat dalam *walimatul khitan*.

Sedangkan untuk acara *walimah wakirah* atau *walimah* yang diadakan sebagai tasyakuran dalam menempati rumah baru ini biasanya juga mengundang para tetangga dan kerabat untuk ikut mendoakan rumah yang akan ditempati. Jika rumah yang hendak ditempati ini masih dekat atau satu kampung, biasanya dilakukan dengan jalan kaki. Orang yang dianggap sesepuh kampung memimpin rombongan dengan diikuti oleh para tetangga dan kerabat dengan membawa sejumlah makanan. Tetua atau sesepuh kampung yang memimpin acara pindahan rumah itu berada di depan rombongan dengan membawa damar atau lampu. Sesampainya di rumah baru yang hendak ditempati itu kemudian dilakukan doa bersama agar rumah yang akan ditempati tersebut membawa keberkahan. Setelah prosesi doa selesai dilanjutkan acara makan bersama.

Dan untuk prosesi *walimatussafar* terbagi menjadi dua. Ada yang melakukan *walimah* sebelum keberangkatan haji. Adapula yang melakukan *walimatussafar* seusai pulang dari tanah suci. Dasar pijakan dari tradisi *walimatussafar* ini adalah hadis yang menjadi dasar kesunahan I yang salah satunya diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari sahabat Jabir RA.bahwa Rasulullah SAW ketika pulang dari Madinah melakukan penyembelihan kambing atau sapi.

Sumbangan dan Hadiah *Walimah*

Salah satu hal unik lain dalam tradisi *walimah* baik *walimatul ursy*, *walimah khitan* dan *walimatussafar*, kecuali *walimah wakirah*, adalah memberikan hadiah atau sumbangan kepada pengantin (*walimatul ursy*), *penganten sunat* (*walimatul khitan*), dan calon haji (*walimatussafar*), yang hingga kini masih berlangsung. Uang sumbangan atau dalam istilah lain disebut kondangan ini sempat menjadi pembicaraan yang menarik di kalangan para sarjana Islam. Apakah status sumbangan tersebut adalah sedekah, hutang atau pinjaman? Dalam tradisinya uang sumbangan atau kado yang diberikan saat acara *walimah* itu nantinya akan dikembalikan lagi kepada pemberi pada saat si pemberi mengadakan *walimah*. Sisi negatif dari tradisi ini kadang uang sumbangan menjadi beban bagi orang yang diundang. Terlebih bila yang diundang sedang tidak memiliki uang yang cukup untuk membeli kado atau memberikan amplop berisi uang kepada yang menggelar acara *walimah*. Sisi negatif lainnya adalah bila barang serupa atau uang dengan nilai serupa yang sudah disumbangkan tadi tidak dikembalikan pada saat si pemberi mengadakan *walimah*. Dan hal ini tidak jarang memicu konflik atau keretakan dalam hubungan persahabatan atau kekeluargaan.

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

Kamus Besar Bahasa Indonesia
Ibnu Rushdi, *Bidayatul Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr, tt
Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal*, Tangerang Selatan: Logos, 2002, cet. II
Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005, cet. I
http://www.sarkub.com/macam-macam-walimah/
http://www.nu.or.id/post/read/69905/ini-dasar-hukum-tradisi-walimatus-safar-haji

Wangsit

Arti kata *wangsit* dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah pesan atau amanat gaib. Sementara dalam *Baoesastra Djawa*, istilah 'wangsit' mempunyai arti *pitoedoeh, piweling, wedaraning dewa lan sapiturute sing diwisikake*, yang berarti petunjuk bisikan yang berasal dari para dewa dan sebagainya.

Wangsit sering pula diistilahkan sebagai ilham, petunjuk, sabda, tuntunan atau *dhawuh* (perintah), juga *wisik* (bisikan) gaib dari Tuhan Yang Maha Esa. *Wangsit* diterima seseorang saat sedang melaksanakan sujud menyembah kepada Tuhan Yang Maha Esa. Tidak sembarang orang dapat menerima *wangsit*. Hanya mereka yang terpilih yang mampu menerimanya. Orang terpilih tersebut umumnya adalah orang yang tekun menjalankan apa yang diistilahkan dengan *laku*, yaitu menjalankan berbagai bentuk puasa seperti tidak makan dan minum untuk jangka waktu tertentu, *mutih* (puasa dengan berbuka hanya makan nasi putih dan air putih), *ngrowot* (hanya makan buah-buahan), dan lain-lain (Ening Herniti, 2012).

Dalam komentarnya atas buku *Wangsit Prabu Siliwangi* karya Rokajat Asura (2016), Peter Carey mengatakan bahwa *wangsit* sebagai petunjuk atau nasihat sudah lama dikenal dalam sejarah Indonesia. Hidup orang bijak dan pelopor bangsa seperti Pangeran Diponegoro dibentuk dan diarahkan oleh petunjuk.

Semedi Upaya Memperoleh Wangsit

Salah satu upaya memperoleh *wangsit* adalah dengan melakukan laku spiritual bernama *semedi* atau bersamadi. Sebuah laku spiritual yang dilakukan dengan cara menyepi di sebuah tempat tertentu dan biasanya tempat keramat, sembari melakukan wirid-wirid tertentu. Untuk memperoleh *wangsit* yang diinginkan tentunya si pelaku harus khusyuk dalam persemediannya.

Berbicara mengenai hasil *semedi*, hasil yang diperoleh antara satu orang dengan yang lainnya tidak selalu sama. Tujuan setiap orang dalam melakukan *semedi* pun tidak sama. Namun, tidak setiap pelaku *semedi* selalu berhasil mencapai tujuan semedinya tersebut. Berhasil atau tidaknya, semua tentu kembali kepada kuasa Sang Pencipta. Manusia hanya bisa berdoa dan berusaha. Pelaku *semedi* yang telah berhasil melakukan hubungan kontak batin biasanya akan diberi isyarat-isyarat atau *wangsit* tertentu dan yang diinginkan. Isyarat-isyarat tersebut dapat berupa sebuah mimpi atau tanda-tanda khusus lainnya. (Sirilin Megaluh, 2012: 80)

Selain melalui *semedi* di tempat-tempat keramat, upaya memperoleh *wangsit* juga dapat diperoleh melalui perantara para wali. Sebagaimana dijelaskan oleh Gus Nuril (2010) bahwa makam wali yang dianggap sebagai pembawa berkah karena hal itu berkaitan dengan isi mistik Islam-Jawa yang

terdiri dari wahyu atau *wangsit*, *kasekten*, dan keramat. Wahyu, yang dalam Islam-Jawa disebut *wangsit*, diadopsi dari bahasa Arab *wahy*. Dengan wahyu, seseorang dapat berkomunikasi dengan para nabi yang menurut tradisi Islam-Jawa menurun kepada para wali. Para wali inil merupakan kekasih Allah, yang dengan perantaraan para wali inilah, biasanya wahyu (*wangsit*) turun.

Wangsit dan Mitologi Orang Jawa dan Sunda

Sistem berpikir orang Jawa, menurut Dawami dalam Suwardi (2003:6) suka dengan mitos. Segala perilaku orang Jawa, seringkali memang sulit dilepaskan dari aspek kepercayaan kepada hal-hal tertentu. Itulah sebabnya sistem berpikir mistis akan selalu mendominasi perilaku hidup orang Jawa.

Sementara dalam lingkaran pandangan dunia Jawa, menurut Magnis (1993: 84), dunia luar dihayati sebagai lingkungan kehidupan individu yang homogen, di dalamnya ia menjamin keselamatan dengan menempatkan diri dalam keselarasan terhadap dunia itu. Dunia itu terlebih adalah dunia petani, tetapi juga pada umumnya dunia orang sederhana yang jika pun tinggal di kota besar biasanya masih mempunyai hubungan erat dengan daerahnya. Ciri-ciri pandangan dunia ini adalah penghayatan terhadap masyarakat, alam dan aalam kodrati sebagai kesatuan yang tak terpecah-belah. Dari kelakuan yang tepat terhadap kesatuan ini, tergantung keselamatan manusia.

Salah satu tradisi mistis masyarakat Jawa yang berkaitan dengan dunia luar (gaib) adalah *wangsit*. *Wangsit* yang sering pula diistilahkan dan disepadankan dengan ilham, dalam mitologi orang Jawa memiliki kedudukan yang cukup tinggi. Artinya, di samping orang yang memperoleh *wangsit* adalah orang yang berkedudukan tinggi dan mempunyai laku spiritual khusus, penerimaan orang Jawa terhadap isi atau berita dari *wangsit* juga sangat besar. Hal ini sebagaimana tergambar dalam penerimaan *wangsit* yang diperoleh oleh seorang penduduk Desa Tlogolele yang diterimanya dari Mbah Petruk mengenai prediksi akan terjadinya bencana alam berupa meletusnya Gunung Merapi.

Peristiwa meletusnya Gunung Merapi menyisakan banyak peristiwa. Sebelum Gunung Merapi meletus, ada seorang warga di lereng Merapi, terutama di wilayah Kawasan Rawan Bencana (KRB) III di Dukuh Takeran, Desa Tlogolele, Selo, Boyolali, mengaku diberi *wangsit* oleh Mbah Petruk (seorang tokoh yang dianggap penjaga Merapi). *Wangsit* tersebut didapat melalui mimpi, untuk memprediksi hal-hal yang akan terjadi. Menurut *wangsit* dari Mbah Petruk, warga setempat harus menggelar kenduri agar selamat dari bahaya Merapi. Dalam mimpi tersebut, Mbah Petruk meminta agar kenduri dilengkapi dengan berbagai *ubarampe*, seperti sega cagak atau tumpeng nasi tawar, tumpeng nasi gunung atau nasi jagung, palawija, jajan pasar, dan tumpeng kendhit. Di samping itu, warga juga diminta untuk membaca Surat Yasin, tahlil, dan doa untuk keselamatan warga sekitar (Ening Herniti, 2012: 12).

Soma menjelaskan bahwa Niti memperoleh *wangsit* dari Mbah Petruk yang saat itu mengenakan jubah serba putih. Dalam mimpi tersebut, Mbah Petruk meminta agar kenduri dilengkapi dengan berbagai *ubarampe*, seperti *sega cagak* atau tumpeng nasi tawar, tumpeng nasi gunung atau nasi jagung, palawija, jajan pasar dan tumpeng kendhit. Selanjutnya, *ubarampe* itu dibawa sebagai salah satu ritual dalam kenduri yang harus diikuti oleh seluruh warga Takeran.

Sementara bagi orang Sunda, *wangsit* memiliki keterkaitan dengan sejarah dan tradisi masyarakat mereka, terlebih dengan salah seorang tokohnya yang terkenal yakni Prabu Siliwangi. Kisah mengenai *wangsit* Prabu Siliwangi ini dikenal dengan *Uga Wangsit Siliwangi*. *Uga Wangsit Siliwangi* jika dijabarkan secara harfiah adalah petunjuk atau wasiat terakhir Prabu Siliwangi sebelum akhirnya "ngahiang" atau tiada. Wasiat itu merupakan tulisan berbahasa *Sunda Buhun* (kuno) yang bagi masyarakat Sunda merupakan petuah dan menyiratkan makna yang sangat luhur serta

memiliki relevansi antara masa lalu dengan masa kini.

Mengenai *Uga wangsit* berisi mengenai ramalan jalan kehidupan politik dan pemerintahan negara kita, dimulai dari hilangnya Padjajaran sampai hari ini. Di dalam *Uga* ini kita semua akan menyaksikan bagaimana keluhuran ilmu Prabu Siliwangi, Raja Padjajaran, yang bisa "melihat ke masa depan" dan mengetahui mengenai berbagai peristiwa yang akan terjadi terhadap masyarakat Sunda khususnya dan bangsa Indonesia umumnya. Bagaimana sikap kita, apakah harus mempercayai *Uga* ini atau tidak? Mengenai hal ini tergantung kepada pribadi masing-masing. Tapi yang harus kita pikirkan, *Uga* ini adalah salah satu warisan luhur budaya –terutama budaya Sunda– yang sangat berharga dan dapat dijadikan cermin bahwa kita yang hidup di jaman sekarang sedikitnya harus mengakui bahwa ilmu leluhur ternyata tidak kalah dengan ilmu modern.

***Wangsit* Pangeran Diponegoro**

Cerita-cerita mengenai *wangsit* yang diperoleh Pangeran Diponegoro dituturkan sendiri olehnya dalam *Babad Diponegoro*. Sebagaimana diulas dengan baik oleh Peter Carey bahwa selama beberapa kali masa laku spiritualnya, Pangeran Diponegoro melakuka ziarah ke sejumlah tempat yang di antaranya adalah Pantai Selatan, tepatnya di Parangkusumo.

Di usianya yang terbilang masih relatif muda, Pangeran Diponegoro sudah menjalani laku spiritual di Parangkusumo Pantai Selatan, di mana saat itu ia berusia dua puluh tahun. Dalam tidurnya ia mendengar suara gaib yang terdengar nyaring: *Engkau sendiri hanya sarana, namun tidak lama, untuk disejajarkan dengan leluhur* (Carey, 84). Suara gaib pertama diperolehnya saat usianya masih cukup belia, dan kemudian berlanjut dengan wangsit-wangsit lainnya di tengah proses tirakatnya.

Sebagaimana diceritakan pula oleh Peter Carey (154) bahwa Pangeran Diponegoro dalam babad karyanya menyatakan bahwa ia berhenti mengunjungi pesantren dan meninggalkan kawasan berpenduduk untuk menempuh kehidupan dengan cara menyepi dan bersamadi. Pada saat itu dimulailah suatu tahap yang sangat menentukan perkelanaan Diponegoro tatkala ia mencari tempat-tempat keramat dan suci yang berkaitan dengan Wangsa Mataram. Penampakan perdana terjadi pada saat Pangeran Diponegoro bersamadi di Gua Song Kamal di daerah Jejeran arah Selatan Yogya. Sunan Kalijogo, seorang di antara wali sembilan, muncul di hadapan Pangeran Diponegoro dalam bentuk seseorang "yang bersinar bagai bulan purnama". Penampakan itu memberitahu pangeran bahwa, sudah ditentukan oleh Allah SWT, suatu waktu nanti ia akan menjadi raja (ratu). Sesudah menyampaikan ramalan ini, penampakan tersebut menghilang.

Wangsit-wangsit yang diterima oleh Pangeran Diponegoro bukan hanya datang dari salah satu Walisongo, seperti yang diperolehnya dari Sunan Kalijogo. Melainkan juga datang dari Ratu Kidul, sebagaimana penuturannya dalam *Babad Diponegoro* yang dikutip oleh Peter Carey (174):

Seusai perjumpaan pertama dengan Ratu Kidul yang membuatnya terperangah di Gua Langse, Diponegoro menggambarkan dalam babad karyanya bagaimana ia turun ke tepi laut dan berjalan kembali sepanjang pantai Parangtriris di mana ia mandi dalam gua sumber air tawar. Ia kemudian tidur di *Pangkusumo*, boleh jadi di pondok kecil terbuka yang didirikan oleh Sultan kedua. Malam harinya Pangeran Diponegoro kembali mendapatkan suara gaib yang menunjukkan suatu bentuk "wangsit" yang barangkali datang dari Sunan Kalijogo itu, dan berisi pemberitahuan tentang akan datangnya penghancuran kota Yogyakarta dan awal keruntuhan Tanah Jawa "wiwit bubrah tanah Jawa" tidak sampai tiga tahun lagi. Dalam *wangsit* itu, Pangeran Diponegoro diminta untuk mengubah nama agamisnya dari Ngabdurahim (Abdurrahim) ke Ngabdulkamit (Abdul Hamid) dan suatu tanda akan diserahkan kepadanya berupa panah Sarutomo. Panah ini segera tampak olehnya berupa selarik kilatan cahaya yang

menembus batu sandarannya begitu ia bangkit dari limbungnya. Kemudian suara itu berakhir dengan pernyataan yang sarat teka-teki: *Tan ana malih-malih/ nanging sira srananipun/ mapan iku tan dawa/ nanging kinarya leluri/ Nagdulkamit wus porna sira muliya*

Artinya: (Tidak ada yang lain/ Engkau sendiri Cuma sarana/ namun tidak lama/ hanya untuk disejajarkan dengan leluhur/ Ngabdulkamit, selamat jalan, engkau harus pulang ke rumah!

[M Idris Mas'udi]

Sumber Bacaan

Ening Herniti, *Kepercayaan Masyarakat Jawa Terhadap Santet, Wangsit, Dan Roh Menurut Perspektif Edwards Evans-Pritchard*, Jurnal ThaqafiyyaT, Vol. 13, No. 2, Desember 2012

E. Rokajat Asura, *Tafsir Wangsit Siliwangi dan Kebangkitan Nusantara*, Depok: Imania, 2016

Frans Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1993

Gus Nuril Soko Tunggal dan Khoerul Royadi, *Ritual Gus Dur dan Rahasia Kewaliannya*, Yogyakarta: Galangpress, 2010

Peter Carey, *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia dan KITLV, 2002

Sirilin Megaluh, *Makna Ritual Semedi dalam Budaya Jawa: Studi Kasus di Pandan Kuning Petanahan Kebumen,* Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2012

Suwardi Endrasaswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003

http://www.solopos.com/2010/10/22/peroleh-wangsit-mbah-petruk-warga-takeran-gelar-kenduri-65069

http://indonesiana.merahputih.com/budaya/2016/03/10/hubungan-uga-wangsit-siliwangi-terhadap-bangsa-indonesia/39122/

Wayang

Wayang merupakan seni pertunjukan klasik masyarakat Nusantara yang tumbuh dan berkembang sebagai sarana penyampaian pesan, ritual kepercayaan serta hiburan. Dalam kesenian tradisional ini terkandung falsafah hidup masyarakat yang disampaikan melalui cerita dan penuturan sang dalang yang digali dari berbagai sumber cerita rakyat, *wiracarita* populer maupun naskah gubahan. Pementasan wayang juga memiliki dimensi keagamaan yang berbasis pada kepercayaan lama yang dikaitkan dengan keberadaan roh nenek moyang, peristiwa penting dalam hidup ataupun ungkapan rasa syukur atas keberhasilan seseorang. Perpaduan berbagai unsur seni di dalamnya telah menjadikan wayang sebagai hiburan rakyat yang adiluhung dan bersifat mendidik.

Sebagai "budaya asli" Nusantara, wayang telah menunjukkan pola adaptasi dan modifikasi yang berlangsung selama berabad-abad. Perubahan ini pada dasarnya merefleksikan watak masyarakat Nusantara yang memiliki kemampuan adaptasi yang tinggi dan inovasi yang terus menerus dilakukan dalam menyikapi tantangan zaman. Keunikan watak ini tidak hanya menghasilkan unsur-unsur "budaya asli" yang khas ketika menghadapi lingkungan sekitar, tetapi juga pada tahap tertentu, memperkaya unsur-unsur budaya asli. Dalam hal ini, pengaruh budaya dari luar terbukti tidak akan diterima begitu saja, tetapi diolah dan disesuaikan dengan keadaan. Dalam wayang ini tidak hanya tergambar kepiawaian para pelaku budaya menyerap anasir-anasir budaya luar, tetapi juga kemampuannya menggubah anasir budaya luar ke dalam wujud kenusantaraan.

Di tangan para pendakwah Islam awal, wayang menjelma menjadi medium dakwah yang efektif dengan gubahan cerita yang kreatif dan sarat pesan-pesan sufistik. Aspek mistik yang yang melekat dalam pertunjukan dan lakon wayang telah diolah menjadi ajaran-ajaran sufistik yang mengarahkan audiens kepada pesan-pesan simbolik untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Tanpa kreativitas, kearifan dan penguasaan wacana keislaman yang mendalam dari para penganjur Islam Nusantara, sulit rasanya mempertemukan praktik budaya lokal yang telah mengakar dalam kehidupan masyarakat dengan kebutuhan adanya media dakwah yang paling familiar dengan kehidupan mereka. Perubahan fungsi dan bentuk wayang selama berabad-abad menjadi bukti transformasi keagamaan dan budaya masyarakat Nusantara yang terus menerus mencari bentuknya.

Pengertian

Secara etimologi, 'wayang' berasal dari kata '*wewayangan*' yang artinya bayangan. Akar katanya adalah '*yang*', seperti dalam kata 'layang' yang bermakna terbang. Hal itu menggambarkan bahwa ia tidak stabil, tidak pasti, tidak tenang, terbang, kian-kemari. Kata wayang juga diduga berasal dari kata "*hyang*" atau "*dahyang*" yang merujuk pada roh-roh yang dipuja-puja nenek moyang masyarakat Nusantara. Pemujaan ini didasarkan atas kepercayaan bahwa roh atau arwah orang yang meninggal tetap hidup dan bisa memberi pertolongan pada mereka yang masih hidup. Para *hyang* ini dalam perkembangannya dimanifestasikan dalam bentuk gambar, patung atau tiruan-tiruan sejenisnya.

Sumber: http://tourdeasean.blogspot.co.id/

Istilah wayang juga didasarkan pada kenyataan pergelaran wayang kulit di mana penonton hanya menyaksikan gerakan wayang melalui bayangan yang jatuh pada *kelir* atau secarik kain yang dibentangkan memanjang sebagai layar yang menangkap bayangan wayang. Drama pertunjukan ini menggunakan *kelir* sebagai pembatas antara dalang yang memainkan wayang dan penonton yang berada di balik kain putih tersebut. Pada masa pembentukan wayang awal, pertunjukan seni ini hanya diiringi oleh seperangkat gamelan sederhana yang terdiri atas *saron*, *todung* (sejenis seruling) dan *kemanak* (gending). Pesinden dan gamelan lain belum ada (Bambang Harsrinuksmo, 1991: 275). Dr. Hazeau berpendapat bahwa wayang berarti *walulang inukir* (kulit yang diukir) dan dilihat bayangannya pada *kelir*, sebagaimana adanya dalam pertunjukan wayang kulit. Dari sisi pergerakannya, wayang mengandung pengertian "berjalan kian-kemari, tidak tetap, sayup-sayup (bagi substansi bayang-bayang), (Mulyono:h. 11). Seni wayang kulit dipahami masyarakat sebagai gambaran atau tiruan orang dan sejenisnya yang dibuat dari kulit untuk mempertunjukkan suatu lakon. Pertunjukan tersebut dihantarkan dengan teratur oleh instrumen gamelan terutama *slendro*.

Sejarah

Banyak pihak berkeyakinan bahwa wayang telah ada di Jawa sebelum masuknya peradaban Hindu yang memberikan pengaruh kuat terhadap pembentukan budaya masyarakat Nusantara. Pertunjukan wayang dimulai sekitar sebelum tahun 400 M, yaitu ketika animisme Jawa asli masih mempunyai pengaruh yang tidak hanya terbatas di Jawa dan saat itu belum bercampur dengan unsur-unsur Brahmanisme atau Budhisme (Mulyono, 51). Namun dalam bentuk yang paling sederhana, seni pertunjukan wayang diperkirakan muncul pada 1500 SM yang berkaitan dengan ritual animisme.

Masyarakat asli Nusantara mempercayai bahwa roh atau arwah orang yang meninggal tetap hidup dan bisa memberi pertolongan pada mereka yang masih hidup. Mereka menyebut roh-roh yang dipuja dengan sebutan "*hyang*" atau "*dhayang*". Para *hyang* ini oleh masyarakat setempat diwujudkan dalam bentuk patung atau gambar. Melalui pemujaan inilah pertunjukan wayang bermula (Solichin, 2013:4).

Tidak ada satu datapun yang mendukung dugaan bahwa pertunjukan bayang-bayang Jawa mengambil alih unsur kebudayaan asing. Di lain pihak tidak pula ada alasan untuk menolak hipotesa bahwa wayang sepenuhnya diciptakan oleh orang Jawa, baik mengenai tatanannya maupun namanya.

Sebagian pengamat budaya menganggap bahwa pertunjukan bayang-bayang atau wayang bukanlah semata-mata sesuatu yang dangkal. Mereka sepakat bahwa aspek keasliannya ini bukan hanya berpijak pada hiburannya belaka, tetapi juga mempunyai arti keagamaan atau suatu upacara yang berhubungan dengan kepercayaan.

Sebagai media penyampai pesan, wayang telah mengalami perubahan yang sangat dinamis sesuai perubahan tatanan sosial,

politik dan keagamaan. Pertunjukan seni masyarakat ini berubah dari waktu ke waktu mengikuti arus masuknya berbagai peradaban dunia. Pada masa animisme, wayang berfungsi sebagai upacara menyembah arwah nenek moyang, di zaman Hindu menjadi sarana menyebarkan agama Hindu. Begitu pula pada masa masuknya Islam ke Nusantara melalui Demak, wayang Kulit Purwa dikembangkan oleh para wali untuk sarana dakwah Islam (Solichin, 2013:12).

Sejak abad ke 11 M, keberadaan wayang telah dibuktikan dengan munculnya *Kakawin Arjuna Wiwaha* karya Empu Kanwa. Kitab ini ditulis pada masa keemasan kerajaan Kahuripan di bawah pemerintahan Raja Erlangga. Saat itu wayang sudah menjadi tontonan yang amat digemari masyarakat, sehingga menjadi sarana transformasi nilai-nilai moral. Dari catatan sejarah yang lebih awal, ada indikasi bahwa wayang dipentaskan untuk menghormati para leluhur. Prasasti Canggal yang ditulis pada masa pemerintahan Raka I Panangkaran tahun 973 menyebutkan bahwa Sigaligi mementaskan lakon Bima Kumara sebagai bentuk penghormatan kepada roh leluhur .

Setelah zaman Hindu berlalu, wayang mengalami perubahan besar pada masa Kesultanan Demak. Semula wayang dan gamelan disejajarkan dengan lukisan, patung dan piranti karya seni lain, yang dianggap bersifat syirik. Namun atas upaya Sunan Kalijaga, wayang dapat diterima menjadi sarana dakwah yang penting. Di tangan budayawan yang mumpuni dalam fikih dan tasawuf, wayang menjadi seni budaya yang berjasa dalam proses Islamisasi Nusantara. Padahal sebelumnya, Sunan Giri dan Bonang menentang seni budaya wayang sebagai sarana dakwah. Namun kemudian mereka berbalik mengikuti jejak Sunan Kalijaga dengan mengapresiasi budaya lokal.

Seni perwayangan ini merefleksikan etos budaya Nusantara yang setia mempertahankan tradisi lama sambil terus menerus menyerap nilai maupun bentuk-bentuk baru. Watak budaya ini nampak pada perkembangan wayang dari zaman Hindu dan Budha, zaman penyebaran Islam, hingga zaman merdeka dan pasca kemerdekaan. Dinamika pewayangan ini juga menunjukkan daya tahan dan daya kreasi yang tinggi.

Perubahan Wayang: Refleksi Perubahan Tatanan Politik

Menurut Prof. Poerbacaraka, pengaruh kebudayaan Hindu pada wayang hanyalah berjalan kurang lebih 500 tahun, kalau tidak boleh dikatakan "hanya merupakan lapis kulit luar belaka" (Mulyono, 75).

Runtuhnya kerajaan Majapahit mengakibatkan semua paralatan kerajaan diboyong ke Demak, termasuk wayang (Mulyono, 78).

Para penguasa Demak gemar menggelar kesenian daerah sehingga secara aktif mereka mengadakan penyempurnaan dan perubahan bentuk, cara pertunjukan dan alat pertunjukan pada wayang kulit Purwa yang berasal dari Majapahit. Mengingat sikap dan pandangan keagamaan Muslim serta kreativitas para pegiat seninya, dunia pewayangan mendapat pengaruh yang signifikan antara lain:

1. Bentuk wayang dibuat pipih menjadi dua dimensi dan digambar miring sehingga tidak menyerupai relief candi. Selain itu, polesan artistik dengan cita rasa tinggi yang dibentuk oleh para seniman handal telah memperindah penampilan wayang saat itu. Perkembangan ini terjadi sekitar tahun 1518-1521 M.
2. Wayang dibuat dari kulit kerbau yang ditatah dengan halus.
3. Kulit bahan wayang diberi warna dasar dan ditaburi bubuk tulang (*gerusan balung*) yang berwarna putih sedangkan gambar pakaian diberi warna hitam.
4. Gambar muka wayang dibuat miring dengan tangan masih menjadi satu dengan badan (*irasan*), diberi *gapit* untuk menancapkan pada kayu yang diberi lubang khusus untuk itu.
5. Bentuk dan gambar wayang pada umumnya meniru gambar wayang dari

wayang *beber* Majapahit. Tetapi kemudian gambar-gambar tersebut dipisah, satu persatu untuk dapat disimpan pada kanan-kiri dalang.

6. Penyempurnaan bentuk wayang dilakukan pada tahun 1521 sambil menambah jumlahnya sehingga dapat dipergunakan untuk memainkan cerita Ramayana maupun Mahabarata selama semalam suntuk. Tambahan wayang yang dimaksud antara lain: *Wayang Ricikan*, yang berupa gambaran binatang, perampokan dan gunungan. Juga tambahan peralatan seperti *kelir*, kotak, *gedebog* pisang, lampu *blencong*. Selain itu wayang disimpan pada bagian kanan-kiri dalang. Pada saat ini, *sulukan-sulukan* dan *patetan* mulai diatur secara lebih rapih. *Wayangan* dibuat semalam suntuk dengan gamelan Slendro.

Pada masa transisi kekuasaan kerajaan Islam dari Demak ke Pajang, wayang juga mengalami perubahan. Sekitar tahun 1556, Jaka Tingkir bersama dengan seniman-seniman lokal membuat wayang yang lebih kecil ukurannya dari wayang yang biasa dipentaskan. Wayang jenis ini disebut dengan "Wayang Kidang Kencanan". Setelah itu muncul *Wayang Gedog* dengan cerita Panji yang dibuat oleh Sunan Giri. Wayang ini dibuat pada tahun 1563 dan pementasannya menggunakan gamelan Pelog.

Sultan Pajang menaruh perhatian yang cukup besar terhadap pertunjukan wayang dengan memberikan sentuhan-sentuhan gaya dan perlengkapan yang membuat pementasan semakin menarik. Modifikasi yang dilakukan antara lain:

1. Berbagai macam pakaian diperkenalkan untuk membedakan masing-masing kelas. Misalnya raja memakai "makuta/ tropong", sedangkan satria mengenakan gelung atau *ngore*, terkadang "kain dodot" dan juga memakai celana.
2. Aneka senjata diciptakan sebagai asesoris yang menarik bagi pementasan, antara lain; gada, bindi, alugara dan sebagainya.
3. Perubahan jadwal pertunjukan yang sebelumnya banyak dilakukan malam hari, pada masa ini, wayang dipentaskan pada waktu siang hari.

Pada masanya Sunan Kudus telah menciptakan wayang yang terbuat dari kayu berbentuk pipih yang disebut Wayang Purwa. Wayang jenis ini persis seperti wayang kulit, tetapi bentuk tangannya tetap dibuat dari kulit. Pertunjukan ini tidak memakai *kelir*, hanya memakai *gawang* saja. Wayang ini kemudian disebut Wayang Krucil atau Wayang Golek Purwa.

Pada masa Sutawijaya yang bergelar Senopati Ing Ngalaga, ada sedikit penambahan wayang yaitu: binatang-binatang hutan, tatahan wayang yang disempurnakan, rambut wayang ditatah gempuran serta Wayang Gedog ditambah memakai keris.

Pada masa Pangeran Seda Krapyak, muncul wayang baru dengan *babon* Wayang Kidang Kencana dan membuat Wanda Arjuna yang disebut Wanda Jimat. Selain itu diciptakan wayang-wayang dagelan. Dari segi pembuatannya, wayang mulai *digapit* secara lebih baik. Ada tambahan senjata yaitu panah, keris dan senjata tajam lainnya. Mulai saat ini, Murwakala mempergunakan wayang kulit Purwa.

Pada masa pemerintahan Sultan Agung Hanyakrakusuma, berbagai macam penyempurnaan dilakukan, antara lain: wanda dan mata wayang dibedakan. Ada mata kedondong, mata *liyepan* dsb. Diciptakan Arjuna Wanda Mangu. Setelah Wayang Arjuna ini jadi, disebut Kyahi Mangu.

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Mulyono, Sri, *Wayang: Asal-usul, Filsafat dan Masa Depannya,* Jakarta: Gunung Agung, 1982.
Solichin, *Gatra Wayang Indonesia,* Jakarta: Sena Wangi, 2013.
Stange, Paul, *Politik Perhatian:Rasa Dalam Kebudayaan Jawa,* Yogyakarta: LKiS, 1998.
Suseno, Dharmawan Budi, *Wayang Kebatinan Islam,* Bantul: Kreasi Wacana, 2009.

Wirid

Secara etimologi, *wirid* berasal dari bahasa Arab *warada-yaridu-wirdan*/– وَرَدَ – يَرِدُ وِرْداً yang berarti antara lain sampai ke sumber air (QS. Al-Qashash: 23), sebagian waktu malam yang digunakan untuk salat, dan bagian dari Alquran atau bacaan zikir yang dirapal. Jika kata *wird* dimaknai semacam ini maka bentuk jamaknya adalah *aurâd*/أَوْرَادٌ. Kata *al-wird* juga diartikan dengan *al-wushûl* (sampai) dan *ad-dukhûl* (masuk) sebagaimana dalam QS. Hûd: 98. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *wirid* diartikan sebagai kutipan-kutipan Alquran yang ditetapkan untuk dibaca; dzikir yang diucapkan sesudah salat; dan pelajaran (ilmu keagamaan).

Sementara secara terminologis, istilah *wirid* biasanya digunakan untuk menyebut kegiatan zikir (mengingat Allah) yang dilakukan secara *mudâwamah* (rutin) dan *istiqâmah* (kontinu/terus menerus). Pengertian seperti ini mirip dengan kata *h̲izib,* di mana keduanya mengandung unsur *mudâwamah* dan *istiqâmah*. Dari definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa *wirid* adalah kumpulan zikir, do'a, dan bimbingan *amaliah* yang telah dirangkai sedemikian rupa untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, berlindung agar dijauhkan dari keburukan dan kejahatan, memohon kebaikan, memohon tumbuhnya berbagai ilmu dan pengetahuan, dengan menyatukan hati kepada Allah SWT secara konsisten dan kontinu. Kegiatan melakukan *amaliah wirid* disebut dengan *wiridan*.

Tujuan utama *wiridan* adalah agar hati menjadi tenang, dekat kepada Allah SWT dan tetap kuat di dalam keimanan. Secara spiritual, *wiridan* akan menjadikan hati seorang selalu ingat (zikir) dan *wushûl* (sampai/*connected*) kepada Allah dalam kondisi apapun. Seorang hamba yang hatinya selalu mengingat dan *wushul* kepada-Nya, maka ia akan menjadi pribadi yang tenang dan bahagia. Wajar jika kemudian Alquran kerap mengajak manusia untuk selalu mengingat Allah SWT, seperti yang terekam pada QS. Âli 'Imrân [3]: 190-191; QS. Al-Baqarah [2]: 152; QS. Ar-Ra'd [13]: 28; QS. Al-Ah̲zab [33]: 41; QS. Al-Munâfiqûn [63]: 9 dan masih banyak lagi.

Dalam rangka mengimplementasikan perintah tersebut, baginda Rasul SAW dalam sepanjang hidupnya tidak pernah lepas dari membaca *wirid* berupa do'a-do'a dan amal saleh. Abdullah bin Umar berkata: *"Saya mendengar Rasul Saw membaca do'a tiap petang dan pagi tanpa putus hingga beliau meninggal dunia"*. Doa yang dimaksud adalah:

اللّٰهُمَّ إني أسألك العافية في الدنيا والآخرة، اللّٰهُمَّ إني أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي، اللّٰهُمَّ استر عوراتي، وآمن روعاتي، اللّٰهُمَّ احفظني من بين يدي، ومن خلفي، وعن يميني، وعن شمالي، ومن فوقي، وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي.

"Ya Allah, aku mohon kesehatan di dunia dan akherat. Ya Allah, aku mohon ampunan dan kesehatan pada agamaku, duniaku, keluargaku dan hartaku. Ya Allah, tutuplah auratku, jauhkanlah dari rasa takut. Ya Allah, jagalah aku dari depan, dari belakang, dari kanan, dari kiri, dari atas dan aku berlindung kepada keagungan-Mu agar aku tidak diserang dari bawah." (HR. Abu Daud, an-Nasa'I, Ibn Majah, Ibn Hibban, al-Hakim dan Ahmad)

Bahkan dalam riwayat lain beliau

bersabda:

أَحَبُّ الأَعْمَالِ إِلى اللهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلّ. (رواه البخاري)

"*Amal yang paling dicintai Allah adalah amalan yang dilakukan secara kontinu (istiqamah) kendati ia sedikit (jumlahnya)*." (HR. al-Bukhari)

Karena itulah maka para sahabat, tabi'in dan generasi setelah mereka melakukan *wiridan* secara konsisten dan kontinu, baik berupa amal saleh seperti salat, zakat, puasa, sedekah maupun berupa lantunan do'a dan zikir. Tidak berlebihan kiranya jika ulama seperti Ibn Hajar al-Asqallani pernah mengatakan: *"Konsisten melakukan amal kebaikan walaupun nilainya kecil itu jauh lebih utama daripada melakukan amal yang nilainya besar tapi tidak dilakukan secara konsisten."* Bahkan menurut kesaksian Ibn al-Qayyim, Ibn Taimiyah –yang dikenal sebagai tokoh kontra tasawuf- pernah mengatakan: *"Barangsiapa membiasakan diri melantunkan [yâ hayyu yâ qayyûm lâ ilâha illâ anta] tiap hari antara salat fajar dan Subuh, maka Allah akan menghidupkan mata hatinya."*

Karena itu, terutama di kalangan sufi, *wirid* dipercaya sebagai instrumen awal untuk mendatangkan *wârid*. *Warid* adalah hidayah yang diturunkan dalam hati seseorang tanpa diminta. Pengarang kitab *al-Qirthâs Syarh Râtib al-'Aththâs*, Habib Ali bin Hasan al-Aththas, mendefinisikan *wârid* sebagai sesuatu yang datang kepada batin seorang hamba yang terdiri dari perasaan yang amat halus, cahaya, *sirr* (rahasia), dan *kasyf* (penguakan tabir-tabir), hingga hatinya merasa lapang, tenang, bermandikan cahaya Ilahiyah dan rahasia-Nya. Orang yang melalaikan *wirid* tidak akan mendapat *warid*.

Dalam konteks ini, tidak berlebihan bila Imam an-Nawawi menganjurkan kepada mereka yang lalai terhadap bacaan *wirid* atau amalan yang biasa dilakukan agar segera men-*qadla'*-nya. Senada dengan itu, Imam asy-Syaukani juga mengatakan bahwa para sahabat-pun ketika lalai membaca zikir-zikir yang biasa dilakukan, mereka segera meng-*qadla'*-nya. Data dan fakta di atas semakin mempertegas posisi *wirid* bagi para pencari (murid) *mahabbah* dan *makrifat* Allah.

Dengan demikian, tradisi *wirid* memiliki akar sejarah yang cukup kuat dari agama Islam. Bahkan menjadi bagian yang inheren dalam diri setiap Muslim, karena kesadaran yang mendalam bahwa kebahagiaan hakiki bagi seorang Muslim adalah ketika ia mampu mendekat dan ber-*'âsyiq ma'syûq* dengan Dzat yang Menciptakannya, Allah SWT.

Di Indonesia sendiri, *wirid/wiridan* sudah menjadi tradisi sebagain besar umat Islam dari generasi ke genarsi. *Wiridan* kerap dilakukan sesudah salat fardhu dengan membaca berbagai macam do'a-do'a dan zikir. *Saking* pentingnya *wiridan* bagi umat Islam Indonesia, bahkan muncul pameo, jika seseorang setelah salat kemudian langsung pergi tanpa terlebih dahulu membaca *wirid* dan zikir, maka kelak di alam kubur ia akan menjadi seekor monyet. Terlepas dari benar tidaknya pameo itu, yang jelas, hal itu menunjukkan pentingnya membaca *wirid* pasca salat fardhu.

Adapun lafaz-lafadz *wirid* setelah salat fardhu banyak sekali bentuknya, di antaranya yang paling popular adalah membaca *basmalah, ta'awwudz, istighfar* (3 x), surat al-Fatihah, ayat Kursi (QS. Al-Baqarah:255), membaca surat al-Ikhlâsh, al-Falaq dan an-Nâs, lalu membaca *tasbih* (33 x), *tahmid* (33 x), *takbir* (33 x), *tahlil* (33 x) dan do'a-do'a lainnya.

Selain itu, ada juga *wirid-wirid* khusus yang biasa diamalkan dan dirapal oleh umat Islam di seantero Nusantara, antara lain membaca 2 ayat terakhir dari surat at-Taubah:128-129, membaca salawat-salawat kepada Nabi SAW seperti salawat *nariyah*, *munjiyat*, dan

Sumber: https://alkarsani.wordpress.com

thibbil qulub, membiasakan *tahlilan*, *yasinan*, membaca *Wirid Sakran* yang diajarkan oleh Imam Abu Bakar as-Sakran bin Abdurrahman Assegaf, *Wirdul Lathîf* dan *Râtib al-Haddâd* yang dikarang oleh Habib ‘Abdullah bin ‘Alawi al-Haddad.

Wirid lisan berupa do’a sebagaimana disebutkan di atas adakalanya diperoleh dari *ijazah* langsung (*simâ’* dan *qira’ah*) dari guru atau kiai, ada pula yang diperoleh melalui *ijazah bil munâwalah* (pemberian) atau *bil kitâbah* (tulisan) dari buku-buku seperti dari kitab *Miftâh as-Sa’âdah wa al-Falah fî Adzkâr al-Masâ‘ wa ash-Shabâh,* dan *An-Nubdzah ash-Shughrâ fî Adzkâr ash-Shabah wa al-Masâ‘* karya Habib ‘Abdullah bin ‘Alawi al-Haddad. Kendatipun kumpulan *wirid* tersebut berasal dari Yaman, namun umat Islam Nusantara kerap memakainya dan mengamalkan isinya.

Selain buku di atas, dikenal juga sebuah kitab yang berisi kumpulan do’a dan amalan-amalan ibadah tertentu yaitu Kitab *Majmu’ Syarif*. Selama berabad-abad *Majmu’ Syarif* telah menjadi kitab do’a yang paling banyak digunakan umat Islam di seantero Nusantara. Kendati belakangan mulai banyak dikritisi oleh banyak orang, namun buku ini tetap memiliki banyak keistemewaan. Kitab yang anonym ini tidak hanya memuat doa-doa harian yang dibutuhkan sejak kanak-kanak hingga dewasa, kitab ini juga menyajikan bacaan-bacaan suci untuk amalan-amalan khusus pada waktu-waktu tertentu. Singkat kata, *Majmu’ Syarif* adalah kitab panduan beribadah malalui lantunan doa bagi umat Islam sepanjang zaman di wilayah Nusantara.

Jika karya-karya di atas berisi tentang *wirid* lisan, maka di Jawa ada sebuah kitab yang berisi tentang *wirid* amalan, yaitu *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ranggawarsito. Buku ini menjelaskan nasehat-nasehat luhur dari para wali di tanah Jawa, sepeninggal Kanjeng Susuhunan ing Ngampel Denta (Sunan Ampel). Sesuai dengan namanya, karya ini berisi *wirid* (pengetahuan) sekaligus amalan-amalan yang dapat mengantarkan seorang *murîd* (pencari Tuhan) mencapai ilmu makrifat. Karya itu diawali dengan doa-doa yang menjadi intisari nasehat para wali yang di dalamnya menggambarkan ilmu kesempurnaan yang kesemuanya disusun berdasarkan dalil-dalil hadis, *ijma’* dan *qiyas*.

[M Ulinnuha]

Sumber Bacaan

al-‘Asqallani, Ibn Hajar. *Fath al-Bârî,* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004)

Eka Widianto, *Zikir dalam Pustaka Centini,* (Yogyakarta: Fak. Ushuluddin UIN SUKA, 2005)

Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2006), Cet. IV

Ibn al-Qayyim, *Madârij as-Sâlikîn,* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005)

Mulyanti, Siti. *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2006)

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*, (Yogyakarta: Krapyak, 1984).

Musthafa, Ibrahim. dkk. *Al-Mu’jam al-Wasîth,* (Kairo: Majma’ al-Lughah al-Arabiyah, 2004).

an-Nawawi, Syarafuddin Abu Zakariya Yahya bin Syaraf, *al-Adzkâr*, (Kairo: Dâr at-Turats, 1999).

Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur’an tentang Zikir dan Doa*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006)

al-Shiddiqy, Hasbi. *Pedoman Dzikir dan Do’a*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982)

asy-Syaukani, Muhammad bin Ali. *Tuhfat adz-Dzâkirîn*, (Kairo: ats-Tsaqafiyah, 1988).

Thalib, Muhammad. *Seratus Do’a dalam al-Qur’an dan Penjelasannya*, (Bandung: Irsyad Baitus Salam, 1998).

Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa Kemdikbud, 2008)

Yahya, Muhammad Taufiq Ali. *Wirid Harian: Sejarah, Nasihat Dan Amalan-Amalannya*, (Jakarta oleh Lentera, 2008)

Sumber*: alkarsani.wordpress.com*

Sumber: http://www.alnabaa.net/607488

Ya Qowiyu

Ya Qowiyu

Pendahuluan

Salah satu tradisi yang keberadaannya terus dikembangkan oleh masyarakat Jatinom Kabupaten Klaten, Provinsi Jawa Tengah adalah tradisi upacara "*Ya Qowiyu*". Inti upacara ini adalah peringatan hari meninggal dunianya (*haul*) Ki Ageng Gribig, tokoh penyebar Islam di wilayah itu. Tetapi dalam perkembangannya kegiatan ini menjadi ritual penyebaran kue apem dan diperebutkan oleh pengunjung yang hadir. Acara ini diadakan rutin setiap tahunnya, pada hari Jumat yang paling dekat dengan tanggal 15 bulan Safar pada penanggalan Hijriah. Tujuan utama dari upacara ini adalah memperingati haul Ki Ageng Gribik, ulama yang diyakini sebagai tokoh yang sangat berjasa bagi masyarakat Jatinom, Klaten. Dengan haul tersebut diharapkan masyarakat Jatinom bisa meneladani kesederhanaan, kemuliaan budi pekerti, kebijaksanaan dan keteladanan hidup dari Ki Ageng Gribik.

Sejarah

Walisongo merupakan majelis para wali di tanah Jawa yang terdiri dari sembilan ulama terkenal yaitu Sunan Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga, Sunan Gunung Jati, Sunan Derajat, Dan Sunan Muria. Kesembilan *mubaligh* ini mengajarkan agama Islam di tengah masyarakat Jawa yang saat itu masih beragama Hindu dan Budha. Bahkan banyak di antara masyarakat Jawa waktu itu yang masih menganut kepercayaan dinamisme atau percaya pada benda-benda keramat yang memiliki kekuatan gaib dan animisme atau percaya pada roh-roh nenek moyang.

Di antara Walisongo tersebut terdapat Sunan Kalijaga yang memiliki pemikiran dan sikap sangat akomodatif terhadap budaya lokal. Dalam keyakinan masyarakat Jawa, Sunan Kalijaga inilah Walisongo yang merupakan asli keturunan orang Jawa, bukan Arab, sebab wali yang lain merupakan keturunan Arab dari Timur Tengah. Tradisi *slametan, sekaten, nyadran,* wayang, gending Jawa banyak dihubungkan sebagai karya Sunan Kalijaga di dalam mengembangkan dakwah Islam di tanah Jawa. Legenda yang berkembang di masyarakat Jawa, Sunan Kalijaga inilah yang berhasil mengislamkan Raja Amarta yang memiliki senjata *Jamus Kalimasada*.

Dalam pewayangan Jawa diceritakan bahwa Raja Amarta Prabu Puntadewa merupakan raja yang sangat alim dan bijaksana, raja yang sangat jujur dan ikhlas. Raja Puntadewa merupakan raja yang menyimpan senjata *Jamus Kalimosodo*, sebuah senjata yang tidak ada lawannya. Ketika perang Baratayuda telah selesai dan usianya telah tua, ia tidak juga meninggal dunia. Dalam sebuah cerita, ia baru akan meninggal dunia jika senjatanya *Jamus Kalimosodo* sudah dibaca orang. Akhirnya raja bijak ini bertapa, setelah ribuan tahun baru kemudian bertemu dengan Sunan Kalijaga yang diminta membacakan pusaka *Jamus Kalimosodo* tersebut. Isi senjata itu adalah dua kalimah syahadat: *Asyhadu alla ilaaha illallah wa asyhadu anna Muhammadar rasulullah*. Setelah dua kalimah syahadat tersebut dibaca maka meninggalah sang raja bijak ini. Cerita rakyat ini telah menjadi cerita yang turun temurun sampai sekarang.

Termasuk juga ceritra rakyat yang sampai sekarang dipercaya masyarakat Jawa yang erat kaitannya dengan Sunan Kalijaga antara lain legenda Sunan Pandan Arang, Syeh Dumbo, Syeh Siti Jenar dan legenda Sunan Geseng. Semua cerita rakyat tersebut menegaskan betapa pentingnya posisi Sunan Kalijaga dalam mengkonstruksi budaya Jawa yang berkembang sampai dengan saat ini.

Kisah *Ya Qowiyu* ini berawal dari salah seorang ulama yang diyakini masyarakat sebagai seorang *waliyullah* murid dari Sunan Kalijaga. Ulama tersebut bernama Sunan Geseng yang nama aslinya adalah Ki Cokrojoyo. Ki Cokrojoyo ini pekerjaannya setiap hari adalah penyadap nira untuk dijadikan gula kelapa. Dikisahkan, dalam sebuah perjalanannya, Sunan Kalijaga mendengar orang membawakan gending dengan sangat indah. Sunan Kalijaga tertarik dan mencari orang tersebut, dan bertemulah sang Sunan dengan Ki Crokrojoyo yang bernyanyi merdu sambil menyadap nira. Sunan Kalijaga menghampiri Ki Cokrojoyo dan mengatakan bahwa suara Ki Cokrojoyo sangat bagus. Sunan Kalijaga meminta Ki Cokrojoyo juga melantunkan zikir kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa yang hanya Dia-lah yang pantas untuk disembah dan diagungkan. Namun Ki Cokrojoyo sempat menolak hal tersebut, sebab Ki Cokrojoyo tidak beragama Islam.

Sunan Kalijaga terus meyakinkannya, dan ketika Ki Cokrojoyo berzikir, mendadak gula yang ia buat dari nira itu berubah jadi emas. Petani ini sangat keheranan dan takjub, akhirnya ia ingin berguru kepada Sunan Kalijaga. Sunan Kalijaga bersedia menjadi guru Ki Cokrojoyo dengan syarat: teguh hatinya dan sabar. Sebagai ujian pertama untuk menguji keteguhan dan kesungguhan hati Ki Cokrojoyo, Sunan Kalijaga memintanya bersujud dan terus berzikir tanpa berhenti sampai Sunan Kalijogo datang menghentikannya.

Setahun kemudian Sunan Kalijaga berniat membangunkan Ki Cokrojoyo dari zikirnya, namun Sunan Kalijaga terkejut sebab tempat yang dulu digunakan berzikir oleh Ki Cokro telah berubah menjadi hutan dan banyak ditumbuhi rumput dan alang-alang. Sunan

SEBARAN APEM - Warga berebut apem dalam sebaran apem di Oro-oro Tarwiyah, Jatinom di Klaten.
Sumber. Joglosemar.com

Kalijaga kemudian memerintahkan santrinya untuk membakar semak belukar tersebut. Setelah itu terlihatlah tubuh Ki Cokrojoyo yang hangus atau dalam bahasa Jawa *geseng* (gosong) terbakar. Ki Cokrojoyo masih dalam kondisi sujud sambil terus berzikir kepada Allah SWT sebagaimana yang dipesankan oleh Sunan Kalijaga. Sunan Kalijaga membangunkannya dan memberinya nama Sunan Geseng. Kemudian oleh Sunan Kalijaga, Sunan Geseng diutus untuk menyebarkan agama Islam di Desa Jatinom sekarang, sekitar 10 kilometer dari kota Klaten arah ke utara.

Sunan Geseng oleh penduduk Jatinom juga disebut dengan nama Ki Ageng Gribik. Nama ini diambil dari pilihan Sunan Geseng untuk tinggal di rumah beratap *gribik* yaitu anyaman daun kelapa. Hal ini berbeda dengan kebiasaan masyarakat yang menggunakan genting dari tanah atau *siarab* kayu sebagai genting rumahnya. Ki Ageng Gribik lebih senang menggunakan anyaman daun kelapa, sebab sebelum menjadi murid Sunan Kalijaga ia pernah menjadi penyadap nira. Selama bertahun-tahun Ki Ageng Gribik dengan sabar dan tekun menyebarkan ajaran Islam bagi masyarakat Jatinom. Suatu hari masyarakat Jatinom Klaten mengalami kekeringan yang panjang sehingga banyak sawah yang tidak bisa ditanami padi. Wabah kelaparan dan penyakitpun mulai berjangkit.

Saat itu Ki Ageng Gribik baru pulang

dari menunaikan ibadah haji. Ia menyaksikan penduduk Jatinom banyak yang meninggal karena kelaparan dan kekurangan air. Ki Ageng Gribik kemudian berikhtiar membagikan apem yang dibawanya dari Mekkah kepada penduduk yang kelaparan. Apem adalah makanan yang dibuat dari beras, mirip seperti roti. Anehnya semua penduduk kebagian apem dan memakannya sampai kenyang. Ketika membagikan apem Ki Ageng Gribik meminta warga yang kelaparan memakan apem seraya mengucapkan zikir *Ya Qowiyyu* (Allah Yang Mahakuat).

Atas kejadian tersebut masyarakat kemudian menghidupkan legenda Ki Ageng Gribik itu dengan menyelenggarakan upacara "*Ya Qowiyu*" pada setiap bulan Safar. Tradisi ini terus berlangsung dengan beberapa perubahan. Pada masa lalu, perayaan *Ya Qowiyu* belum menggunakan *gunungan* apem yang sangat besar. Masyarakat hanya merayakannya dengan *tumpengan* dan jumlah apem tidak terlalu banyak, hanya cukup untuk dibagi bagi para masyarakat di sekitar yang hadir. Baru pada tahun 1974, bersamaan dengan dipindahnya lokasi *sebaran* apem dari halaman Masjid Gede ke sendang Plampeyan di sebelah selatan masjid dan makam Ki Ageng Gribik, acara ini menggunakan gunungan apem yang sangat banyak.

Prosesi

Upacara *Ya Qowiyu* dilaksanakan setiap tahunnya pada hari Jumat terakhir pada bulan Safar. Upacara ini dilaksanakan setelah selesai salat Jumat di depan Masjid Gede peninggalan Ki Ageng Gribik. Rangkaian acara *Ya Qowiyu* diawali dengan berbagai persiapan di hari Kamis, sehari sebelum hari pelaksanaan. Pada hari Kamis tokoh-tokoh masyarakat, ulama, melakukan upacara ziarah kubur atau *nyekar* (menabur bunga) dilanjutkan dengan pembacaan Yasin, *tahlil* dan doa di makam Ki Ageng Gribig. Hal ini dimaksudkan sebagai permohonan kepada Allah SWT akan keselamatan, kesejahteraan dan doa untuk Ki Ageng Gribik khususnya dan masyarakat Jatinom pada umumnya. Setelah selesai upacara *nyekar* kemudian dilanjutkan dengan pengajian di Masjid Gede.

Puncak acara *Ya Qowiyu* diawali dengan semua warga masyarakat desa Jatinom Klaten berkumpul di Masjid Gede untuk melaksanakan salat Jumat bersama. Salat Jumat ini dimulai tepat tengah hari atau jam 12.00 WIB dan selesai pada pukul 12.30 WIB. Setelah salat Jumat selesai, dua gunungan apem yang telah dipersiapkan yaitu *gunungan lanang*, dikenal dengan nama Ki Kiyat, dan *gunungan wadon,* dikenal dengan nama Nyi Kiyat, yang sebelumnya telah disemayamkan semalaman di dekat masjid diarak menuruni tangga menuju panggung di lapangan Sendang Plampeyan. Sendang Plampeyan berupa tanah lapang yang berada di pinggir Kali Soka, terletak di selatan masjid dan makam Ki Ageng Gribig.

Di Sendang Plampeyan ini telah didirikan dua panggung yang tingginya mencapai 5 meter, digunakan sebagai tempat membagi apem kepada para pengunjung. Pangung ini juga dihiasi dengan berbagai dekorasi dari janur (daun kelapa yang masih muda) dengan berbagai motif. Nantinya di panggung ini akan ditempati beberapa orang yang bertugas membagikan apem kepada masyarakat. Masyarakat sendiri berada di bawah panggung tersebut untuk memperebutkan apem yang dibagai dengan cara melemparkannya kepada pengunjung.

Penyusunan *gunungan* diatur seperti sate yaitu apem disusun menurun 4-2-4-4-3 maksudnya seperti jumlah rakaat dalam salat Isya, Subuh, Zuhur, Asar, dan Maghrib. Di antara susunan itu terdapat kacang panjang, tomat, dan wortel yang melambangkan mata pencaharian masyarakat sekitarnya yang hidup dari pertanian. Di puncak *gunungan* terdapat *mustaka* (seperti mustaka masjid) yang di dalamnya berisi ratusan apem. Dalam bentuknya ada perbedaan antara *gunungan lanang* dan *wadon*. Gunungan *wadon* lebih pendek dan berbentuk lebih bulat. Gunungan *lanang* lebih tinggi dan di bawahnya terdapat replika kepala macan putih dan ular.

Upacara ini dimulai dengan arak-

Sumber: https://i.ytimg.com/vi/CY6j-It_-Vg/maxresdefault.jpg

arakan dari masjid Ki Gede yang terdiri dari peraga (pemeran) Ki Ageng Gribig, Bupati, Muspida, kedua gunungan, Putri Domas, dan para pengawal. Kemudian peraga Ki Ageng Gribig yang biasanya diperankan oleh ulama setempat memimpin doa bersama yang berisi permohonan kepada Allah untuk keselamatan, kesejahteraan dan keberkahan hidup bagi masyarakat Jatinom khususnya dan seluruh masyarakat Indonesia pada umumnya. Selanjutnya, peraga Ki Ageng Gribik ini menyerahkan apem yang ditempatkan dalam *panjang ilang* (keranjang terbuat dari janur) kepada Bupati Klaten atau pejabat daerah yang hadir dalam upacara ini. Bupati mengawali upacara penyebaran dengan melempar apem dalam *panjang ilang* kepada pengunjung. Kemudian, petugas penyebar yang berada di dua menara segera mengikutinya dengan melemparkan ribuan apem. Suasana rebutan apem benar-benar meriah, tidak sampai satu jam apem yang sangat banyak itu dilemparkan dan diperbutkan oleh para pengunjung.

Makna

Semua simbol dalam upacara *Ya Qowiyu* berasal dari ajaran hidup Ki Ageng Gribik. Sebagai seorang Muslim yang saleh Ki Ageng Gribik mengajarkan masyarakat Jatinom untuk selalu menyembah Allah SWT, menjalankan kewajiban salat, berpuasa, bersedekah, mencari rezeki yang halal dan menolong sesama manusia. Sebagai murid dari Sunan Kalijaga, wali yang memiliki toleransi sangat tinggi terhadap budaya Jawa, Ki Ageng Gribik juga sangat toleran terhadap aspek budaya lokal, namun mengisinya dengan nilai-nilai yang Islami. Beberapa budaya lokal yang dikembangkan oleh Ki Ageng Gribik adalah tradisi *slametan* dan *nyekar*. *Slametan* di masa lalu merupakan upacara persembahan kepada makhluk halus, jin dan roh leluhur. Namun di tangan Ki Ageng Gribik di "Islamkan" menjadi upacara sedekah mendoakan para leluhur, agar diberi ampunan dan kebaikan oleh Allah SWT.

Slametan juga dimaksudkan sebagai doa untuk orang yang masih hidup agar diberi keselamatan, kekuatan dan keberkahan dalam hidup. Sebagaimana *slametan, nyekar* juga dijadikan sebagai media mengingat kematian. Sebab dengan selalu mengingat mati orang akan lebih berhati-hati dalam menjalani hidup dan mempersiapkan diri sebaik-baiknya. Jadi, *nyekar* bukan memberi makanan pada jin atau leluhur yang telah meninggal dunia.

Secara khusus, makna simbolis dari upacara ini antara lain; apem merupakan makanan yang dulu pernah dibagikan oleh Ki Ageng

Gribik ketika masyarakat Jatinom mengalami kekurangan pangan, sehingga masyarakat ingin mengenang peristiwa tersebut. Apem yang disusun menyerupai *gunungan* dengan susunan seperti sate melambangkan makna bahwa manusia harus selalu ingat pada Allah yang menciptakan (menitahkan) manusia. Cara mengingat Allah itu dilakukan dengan cara menjalankan kewajiban salat lima waktu: Isya, Subuh, Zuhur, Asar, Maghrib. Puncak dari *gunungan* adalah lancip ke atas, mengandung makna bahwa kepada Allah-lah kita semua akan menuju atau kembali. Sedangkan sayuran, wortel dan lainnya merupakan simbol dari kehidupan masyarakat yang memiliki budaya agraris (pertanian). Masyarakat Jatinom mengeluarkan sedekah berupa bahan makanan dari hasil pertanian, sebagai wujud syukur kehadirat Allah atas keberkahan dan kesuburan yang mereka dapatkan di daerah Jatinom Klaten ini.

Nilai

Aspek positif dari upacara *Ya Qowiyu* ini adalah; *pertama* upacara tersebut bisa menjadi media dakwah secara kultural kepada masyarakat Jawa dalam menerima Islam sebagai agama mereka. *Kedua*, masyarakat Jawa sangat menghormati leluhurnya, orang yang berjasa pada dirinya. Oleh sebab itu, upacara *Ya Qowiyu* bisa menjadi media mengenang jasa Ki Ageng Gribik dan orang orang setelahnya yang menyebarkan ajaran Islam di daerah Jatinom, Klaten. *Ketiga*, dengan upacara ini diharapkan bisa menjadi usaha memperkuat kerukunan di masyarakat. (**Ismail Yahya)**

[Ismail Yahya]

Sumber Bacaan

Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen; sinkritisme, Simbolisme dan Sufisme Dalam Budaya Spiritual Jawa* (Jogjakarta, Narasi, 2006).

http/www.insklopedia.com/Pemkab Klaten

Z

Zapin
Ziarah

Zapin

Zapin adalah seni hiburan khas Melayu yang merupakan perpaduan dari unsur musik, tari dan teks/lirik yang menyatu dalam sebuah pementasan. Seni hiburan rakyat ini seringkali dipentaskan dalam berbagai acara seperti upacara perkawinan, *khitanan*, festival, hari besar agama Islam dan pesta budaya lainnya. Instrumen pengiringnya terdiri atas dua alat musik yang utama yaitu alat musik petik gambus dan tiga buah alat musik tabuh gendang kecil yang disebut *marwas*. Gerakan tarinya sangat beragam antara satu daerah dengan daerah lain berdasarkan konteks alam dan suasana kehidupan masyarakatnya. Tari *zapin* biasa dilakukan oleh rakyat pesisir Timur dan Barat Sumatera, Kepulauan Riau, Semenanjung Malaysia, pesisir utara Jawa, pesisir Kalimantan, Sarawak dan Brunei Darussalam. Daerah-daerah pesisir tersebut merupakan wilayah pengaruh Islam ketika gelombang Islamisasi memasuki kawasan Nusantara.

Zapin berasal dari bahasa Arab yaitu "*zafn*", yang mempunyai arti pergerakan kaki cepat mengikut *rentak* pukulan. Kata tersebut kemungkinan juga berasal dari kata '*zaffa*', yang berarti gerakan mempelai laki-laki ketika membimbing mempelai wanita dalam prosesi pernikahan. Spekulasi yang lain mengatakan bahwa *zapin* berasal dari kata '*zafah*', yang bermakna perkawinan atau '*zafana*' yang berarti tarian dalam perkawinan. Menurut Jähnichen, bisa jadi *zapin* berasal dari kata '*yazfinun*' yang bermakna menari dengan menggerakkan kaki ke depan dan belakang. Istilah ini telah tersebar di seluruh dunia Arab terutama atas jasa para pedagang Hadramaut Yaman yang diduga menjadi agen penyebar *zapin* ke Nusantara.

Dalam pengertiannya yang parsial, *zapin* juga merujuk pada seni musik Melayu tanpa melibatkan pementasan tari. Pola menabuh gendang *marwas* dilakukan dengan tiga kali pukulan, sedangkan pukulan keempat sifatnya mengisi kekosongan. Terkadang pengisian ini mengarah pada teknik *singkopasi* dan menengah. Perpaduan tiga pukulan ini melahirkan bunyi yang harmonis. Dari tiga bentuk pukulan yang dikenal, ada pukulan yang sering disebut sebagai '*senting*' atau '*dogoh*' dan '*angkat*'. Ketiga istilah ini lazim digunakan oleh pemain atau penabuh *marwas* yang dari sudut teori musik, pukulan klimaks ini disebut *forte* atau *fortesismo*. Pukulan puncak ini hanya terdapat pada *marwas* saja, sedangkan pada alat musik perkusi tradisi lainnya tidak menggunakan sebutan ini. Peran gambus dalam musik *zapin* juga memberikan warna dan corak yang khas serta berfungsi sebagai melodi. Bentuk gambus yang menggelembung sedemikian rupa menyebabkan nada-nada yang terkandung dalam musik gambus cenderung bernada minor. Misalnya dalam lagu 'Bismillah', 'Sahabat Laila' dan 'Pulut Hitam'.

Sejarah Perkembangan

Seni *zapin* dibawa oleh para pedagang Arab yang berlayar memasuki Nusantara pada sekitar abad ke-15 M. Mengikuti rute penyebaran Islam, kesenian Arab Hadramaut ini diterima dengan tangan terbuka oleh rakyat pesisir kepulauan di Nusantara. Perkembangan *zapin* ini tidak bisa dilepaskan dari watak masyarakat pesisir yang reseptif terhadap gagasan dan budaya baru untuk memperkaya atau menciptakan kesenian baru

yang ditempa melalui proses pribumisasi. Dengan meminjam musik dan instrumen Arab seperti '*ud*' (gambus asli), tambur dan *dok* (gendang) serta *marwas*, masyarakat pesisir Nusantara menciptakan kembali tradisi tari baru melalui penggabungan estetika Melayu dan musik Arab. Penerimaan dan adaptasi yang beragam terhadap seni pertunjukan ini dibuktikan dengan penyebutan istilah zapin secara berbeda, dari mulai *Jipin, Jepin, Zafin* dan bahkan *Dana*.

Meskipun awalnya dipentaskan oleh penari laki-laki, saat ini sudah jarang ditemukan pertunjukan *zapin* dilakukan oleh sepasang penari laki-laki. Trend yang berkembang adalah kelompok tari yang dimainkan oleh laki-laki dan perempuan dalam formasi yang berpasangan. Penari perempuan mengenakan baju kurung atau sarung kebaya dengan hiasan selendang. Kadang mereka menggunakan hiasan rambut atau bunga di kepala. Pemakaian hiasan kepala dalam perkembangannya juga bergeser menjadi jilbab seiring dengan perkembangan busana Muslim yang merambah ke hampir semua lapisan masyarakat. Pakaian penari laki-laki antara lain songkok dengan baju Melayu atau baju Teluk Belanga.

Lagu yang dibawakan dalam seni *zapin* pada mulanya banyak didominasi oleh lagu-lagu berbahasa Arab. Dalam perkembangannya, lagu-lagu tersebut juga diisi oleh lirik dalam bahasa Melayu. Dimulai dengan lagu puji-pujian, diikuti oleh nyanyian dan pantun-pantun masyarakat serta lirik yang sarat dengan pesan kasih sayang. Beberapa lagu zapin berbahasa Melayu yang cukup populer antara lain lagu *Anak Ayam Turun Sepuluh, Lancang Kuning, Ya Ladan* dan sebagainya.

Karakter *Zapin* Nusantara

Sejak masyarakat Nusantara menerima kehadiran *zapin*, seni tradisional ini dikembangkan berdasarkan kepentingan, konteks kehidupan dan kondisi alam masyarakat setempat. Paling tidak ada dua pola gagasan yang muncul dari pengembangan seni rakyat ini yaitu dalam rangka memberikan hiburan dan sebagai media mengajak pada jalan agama (dakwah). Pola yang pertama seringkali mengambil inspirasi tariannya dari kehidupan alam sekitar misalnya gemuruh ombak di laut, kehidupan nelayan dengan samudera, gambaran manusia disengat hewan berbisa, kegiatan masyarakat mengangkut air dan lain sebagainya. Sedangkan pola kedua sarat dengan nasihat-nasihat keagamaan, pesan-pesan yang mengingatkan kepada Tuhan serta pesan moral lainnya. Pola ini kerapkali berbentuk aktivitas *riyadhah* yang dilakukan di rumah-rumah pengajian Alquran atau hari-hari besar dalam kalender Islam.

Karakter dasar tari *zapin* adalah gerakan yang gemulai sekaligus enerjik sehingga cocok dengan karakteristik anak muda yang cenderung bergerak aktif. Ekspresi persaudaraan antarpemain serta antara pemain dengan pemusik menciptakan tarian yang bergairah dan penuh energi. Inti dasar gerakannya bukan berpusat pada tangan dan pinggul, tetapi berporos pada kaki sehingga menggerakkan bagian pinggul hingga kepala. Musik pengiringnya pun merupakan alat sederhana yang terdiri dari dua alat utama, yaitu alat musik petik gambus dan tiga buah alat musik tabuh gendang kecil yang disebut *marwas*.

Struktur *zapin* konvensional terdiri dari tiga bagian. Pertama, *taksim* yaitu improvisasi atau penampilan musik gambus solo (tunggal) yang mengawali sebuah pementasan. Bagian ini membuka acara dengan petikan gambus yang bernuansa padang pasir dengan 'Sistem Maqam' yaitu sistem melodi yang memiliki sejumlah aturan komposisi tertentu. Kedua, permainan melodi dengan kopak, yaitu gendang *marwas* yang berfungsi menyambungkan ritme dengan suara nyaring atau terdengar sambung menyambung. Ketiga, *wainab* atau *tahtim* yang merupakan bagian penutup dengan memberikan porsi permainan melodi yang cukup lama dan pola gendang kopak yang riuh.

Macam-macam *Zapin*

Berbagai macam *zapin* yang berkembang

di Nusantara sangat dipengaruhi oleh karakter daerah setempat, misalnya *zapin* Riau, Kalimantan, Siak, Deli-Serdang, Palembang, Jambi, Sarawak, Sumatera Utara, Johor dan Singapura.

***Zapin* Riau** ditarikan dalam bentuk gerak yang banyak menitikberatkan pada langkah kaki. Sedangkan gerakan tangan kurang ditonjolkan. Diawali dengan gerak *alif* sembah, melambangkan huruf alif dalam *hijaiyah* yang mengingatkan orang pada ajakan mempelajari Al-quran. Tema tariannya bisa juga tentang deburan ombak laut, sebagaimana tercermin dalam *zapin ranggam tongkah* yang menggambarkan sebuah perahu melawan arus ombak dan seorang nelayan yang hidup bersama laut. Gerakan kaki dalam tarian ini menggunakan hitungan delapan, sedangkan gerakan tangan kurang ditekankan. Posisi tangan kiri membentuk siku, dirapatkan di sisi dada sebelah kiri dan jari tangan digenggam sejajar dengan dada. Sedangkan posisi tangan kanan bebas bergerak sesuai dengan gerak kaki yang melangkah. Pertunjukan tari diakhiri dengan isyarat gerakan yang menunjukkan ragam 'minta tahto' sebagai penutup.

***Zapin* Kalimantan** dimulai dengan *tahtim* (salam), sebagai gerakan pembuka maupun penutup. Salah satu ragam gerak langkah *zapin* khas Kalimantan adalah *sembada*, yaitu gerakan yang menyerupai sengatan serangga berbisa. Gerakannya seperti memijak paku yang runcing atau penari kelihatan seperti melompat-lompat di atas bara api. Pesan moral dari tarian ini adalah makhluk sekecil apapun jika diganggu, pasti akan memberikan reaksi untuk mempertahankan martabat dan harga dirinya. Selain *zapin* tradisional, ada juga *zapin* kreasi baru yang kurang menitikberatkan pada gerak. Aspek penamaannya justru dikaitkan dengan nama properti tarinya. Jika menari menggunakan kipas, maka disebut *Jepin Kipas*. Jika mengunakan tempurung kelapa, maka dinamakan *Jepin Tempurung Kelapa*.

***Zapin* Siak** ditampilkan dengan iringan musik gambus yang terdiri dari sebuah gambus, lima buah atau lebih gendang *marwas* dan sering pula dilengkapi dengan tamborin dan mandolin. Ditarikan oleh dua orang laki-laki secara sejajar atau bershaf yang melambangkan kedudukan manusia yang setara satu dengan yang lain. Sebagaimana *zapin* lain, *zapin* Siak dimulai dengan *salam* atau sembah pembuka yang ditujukan kepada orang yang dihormati di antara penonton. Posisi penari di tengah-tengah dikelilingi penonton yang menyaksikan dalam bentuk lingkaran atau berbentuk telapak kuda. Gerakan tarinya mengikuti hitungan satu sampai delapan di mana hitungan satu dan lima, ujung kaki jinjit dan pada hitungan keenam, kaki yang sama dilangkahkan. Pada hitungan empat dan delapan, langkah kaki mendapat tekanan yang disesuaikan dengan suara gendang *marwas* pada bunyi "tung". Selanjutnya para penari mengikuti tahapan gerak ragam atau bunga tari *zapin* yang akan dibawakannya, misalnya ragam *alif* menyambar, mata angin ataupun ragam *pecah lapan*.

***Zapin* Deli-Serdang** banyak bertumpu pada gerakan kaki dengan memindahkan berat badan dari kaki yang satu ke kaki yang lain dengan meninggi-rendahkan posisi badan melalui tekukan kaki. Dalam tata cara pementasannya, tarian ini dimulai dengan gerakan *alif* sebagai pembuka, kemudian gerakan yang sama secara berlawanan sebagaimana layaknya orang bercermin. Bila yang satu memulai dengan tangan kanan dan kaki kiri, maka penari pasangannya melakukan gerakan yang sama dengan tangan kiri dan kaki kanan. Biasanya pergerakan dimulai pada posisi berjongkok bersikap seperti memberi hormat kepada penonton. Kemudian berdiri dan melakukan gerakan *alif* sambil mundur atau maju. Kemudian mereka melakukan gerakan secara bersama-sama maju atau mundur. Setelah itu baru penari berpisah, baik ke hadapan dan ke belakang maupun ke kiri dan ke kanan masing-masing. Seperti *zapin* pada umumnya, musik pengiringnya gambus. Perkusinya gendang kecil yang disebut *marwas*. Selain itu ada juga suling, harmonium, akordion, tamborin dan marakas. Lagu yang biasa mengiringi tarian ini antara lain: Lancang Kuning, Salabat Laila, Naam Saidi dan sebagainya.

***Zapin* Jambi** dikenal dengan sebutan

tari Dana. Spekulasi yang berkembang menyebutkan bahwa istilah *Dana* berasal dari kata 'din' yang berarti agama. Bisa jadi karena tarian ini berhubungan erat dengan misi dakwah Islam di tanah Melayu. Seni pertunjukan ini berfungsi sebagai tari pergaulan dan hiburan rakyat yang diajarkan oleh para orang tua bersamaan dengan seni bela diri. Awalnya, gerak tari *Dana* sangat sederhana. Hanya bergerak maju, mundur, ke samping kiri dan kanan serta gerakan berputar. Gerak langkah yang ditampilkan mirip dengan gerak langkah silat Melayu Jambi. Ragam gerak tarinya dilakukan secara berulang-ulang dengan cara menari di tempat secara berhadapan atau sama-sama menghadap atau membelakangi penonton. Adakalanya sama-sama maju ke arah penonton dan sama-sama mundur kembali ke tempat semula. Setiap akhir gerak maju dan mundur dilakukan putaran badan. Pada saat tertentu penari berhadapan dan melakukan gerak berselisih, bertukar tempat, kemudian kembali ke tempat semula dengan langkah mundur. Dalam perkembangannya, gerakan-gerakan tari *Dana* lebih bervariasi dalam berbagai macam kreasi seperti Gerak Lian Pintu Empat, Sembah, Timbuk Upih, Si Alang-alang, Si Amang Bejulat, Salimpat Empat, Salimpat Lapan dan Tahto. Dengan menggunakan 'tor' (sejenis rebana), kemudian juga gendang, *marwas*, gambus, biola dan akordion lagu-lagu tradisional dilantunkan seperti lagu Anak Ayam, Dendang Beranyut, Cerai Kasih, Dana dan Apo Dayo.

***Zapin* Serawak** dinamakan tarian *Zapin Asli*. Sebagaimana pola tarian *zapin* lain, *zapin Serawak* banyak menegaskan kepada pergerakan kaki. Pada dasarnya, gerakan kaki lebih aktif dari pada gerakan tangan. Misalnya dalam tarian Pak Haji Kombok, gerakannya dibuat seakan-akan badan melambung. Peranan sebelah kaki yang terletak pada lantai menggerakkan teknik ini. Hal ini dilakukan dengan mengangkat tumit kaki tersebut lalu diayun ke depan ketika kaki sebelah lagi ikut terangkat tanpa memberi kesan yang kasar pada keseluruhan gerak. Dalam keadaan kaki menyilang gerakan ini dilakukan. Gerakan tangan digunakan untuk penyeimbang badan dan kaki. Dengan melihat perkembangan berbagai macam *zapin* di daerah Kampung Sindang, Kampung Badarsah, Kampung Sebat, Kampung Melango dan Kampung Hiir, nampak paling tidak ada tiga komponen inti yang menjadi bagian penting dalam tarian *zapin* yaitu: bagian sembah, bagian pokok dan bagian *waina wailid* atau *waina tahtim* (penutup). Lagu yang populer dinyanyikan dalam tari *zapin* Sarawak antara lain: Anak Ayam, Lagu Nasib, Lela Majnun, Taman Cabai, Aduh Lanang, Air Pasang, Air Surut, Alai ya Solai, Selamat Sultan, Air Amboi, Lagu Panjang dan masih banyak lagi.

Sumber: http://www.pikiran-rakyat.com/

Aspek Spiritual *Zapin*

Dalam dunia tasawuf, hampir semua aspek kehidupan bisa dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Apa yang dianggap dapat menjauhkan manusia dari Tuhan, justru bisa bermakna sebaliknya di kalangan pelaku sufi. Aktivitas tari yang oleh para praktisi syari'at dihindari, oleh para sufi justru didekati. Karena melalui gerak tari, manusia bisa menemukan kekhusyu'an bersama-Nya dalam nuansa dan sensasi yang lebih menyenangkan. Tidak heran jika sejumlah tarekat menggunakan tari *zapin* sebagai media zikir yang cukup digandrungi. Kaum Ba'lawi di Hadramaut, misalnya, telah lama mempraktekkan zikir ala Tarekat Alawiyah melalui *Zapin* Arab. Di Asia Tenggara, praktek zikir dengan *zapin* juga dilakukan oleh para pengamal tarekat Naqsyabandiah di wilayah sekitar Selat Malaka mulai dari

Langkat, Deli dan Serang di Sumatera Utara hingga kepulauan Riau, termasuk sebagian Semenanjung Melayu yang merupakan wilayah tarekat Khalidiyyah-Naqsyabandiyah.

Meski demikian, tidak semua penari *zapin* mempraktekkan zikir saat mementaskan tariannya. Sebab praktek menari *zapin* sambil berzikir memerlukan skill dan latihan tersendiri. Intinya, saat berzapin penari mengingat Tuhan melalui zikir dengan menyebut nama-Nya dan membaca syahadat secara berulang-ulang menekankan aspek batin memikirkan keberadaan Tuhan dan Kuasa-Nya, membentuk korpus penguatan zikir tauhid dalam *zapin*. Namun, ia tetap merupakan praktik esoterik yang diamalkan dengan cara zikir sunyi atau tak bersuara. Menurut Anis MD Nor, nuansa tampilan Melayu-Islam sangat jelas terlihat pada *zapin* Melayu Selat Malaka melalui perwujudan artistik yang mudah diakui telah menyerap dan mengabadikan gagasan tauhid, esensi ajaran Islam yang menegaskan keesaan Allah SWT, Sang Maha Kuasa dan Pencipta, serta Penguasa, terlihat dalam manifestasi artistik pribumi/lokal berdasarkan pada penggabungan konsep abstraksi, penyesuaian dengan zaman, dan pengulangan yang dipersonalisasi melalui abstraksi (*mujarad*).

Menari atau bermain musik *zapin* bisa menjadi zikir yang tersembunyi jika pelakunya meniatkan gerakan tubuhnya atau bunyi musik sebagai untaian zikir yang diucapkan secara pelan. Itu dilakukan sambil berzapin tanpa terganggu dengan gerakan tubuh yang mengalir di mana pinggang bagian atas harus tetap tegap dengan posisi tangan di belakang atau di depan perut penari laki-laki, sambil membiarkan tangan yang lain bergerak bebas. Bagian yang paling penting ditandai, dengan tidak adanya gerakan pada pukulan gendang *marwas* nada tinggi yang pertama. Gerakan tari hanya bisa dimulai pada pukulan rampak kedua yang memberikan nada rendah karena ia menimbulkan bunyi *kinemik*. Gerakan dimulai dengan kaki kiri yang melangkah ke depan sejajar di bagian tengah, diikuti oleh langkah kaki kanan ke arah depan kiri bagian tengah pada pukulan gendang ketiga dan diakhiri dengan gerakan kaki kiri yang diulang seperti di awal. Ucapan zikirnya tidak terdengar orang lain yang juga membacanya. Ia dilakukan sebagai zikir sunyi ketika lagu-lagu *zapin* atau *qasidah* dinyanyikan oleh satu dari dua penyanyi. Pola penari empat ketukan dari bunyi bacaan zikir menyusun unit tarian dasar yang diiringi oleh suara musik instrumen seperti gendang *marwas* dan gendang *dok*. Pola ritme berulang dari tiga atau lebih pukulan marwas disahut oleh gendang dok sebanyak 16 pukulan membentuk motif tarian.

[Hamdani]

Bahan Bacaan

Berg, Birgit, "Presence and Power of the Arab Idiom in Indonesian Islamic Musical Arts," Conference Paper on Music in the world of Islam, Assilah, 8-13 August 2007.

Capwell, Charles, Contemporary Manifestations of Yemeni-Derived Song and Dance in Indonesia, *Yearbook for Traditional Music,* Vol. 27 (1995), h. 76-89.

Jähnichen, Gisa, "*Al-Gahazali's Thoughts on the Effects of Music and Singing upon the Heart and the Body and their Impact on Present-Day Malaysian Society*", *International Journal of Humanities and Social Science,* Vol. 2 No. 9, May 2012.

Muhammad Takari Bin Jilin Syahrial, "Zapin Melayu Dalam Peradaban Islam:Sejarah, Struktur Musik, dan Lirik." ???

Nor, Mohd Anis Md, "The Spiritual Essence of *Tawhid* (Oneness-Peerlessness) in Zapin Dance Performance by The Beholders of The *Tariqat Naqsabandiah* in Southeast Asia", *Jati,* Vol. 14, Desember 2009.

--------- (ed), *Zapin Melayu di Nusantara,* Johor Baru: Yayasan Warisan Johor, 2010.

--------, Zapin, folk dance of the Malay world, Singapore, New York: Oxford University Press, 1993.

Ziarah

Ziarah berasal dari bahasa Arab, *ziyarah* yang artinya mengunjungi. Ziarah dalam adat masyarakat Indonesia berorientasi mengunjungi makam atau kuburan seseorang yang memiliki hubungan dekat/khusus atau orang yang dianggap suci. Aktivitas ziarah dalam kebiasaan masyarakat Jawa juga disebut nyekar, yang berarti menabur bunga di atas makam. Di kalangan masyarakat Madura, tradisi ziarah ini dikenal dengan sebutan *nyalase*.

Selain dilakukan secara individual, ziarah kubur juga sering dilakukan secara berkelompok. Di kalangan masyarakat tradisional, ziarah ke makam Walisongo menjadi pilihan favorit yang memiliki daya tarik tersendiri. Rangkaian kunjungan ke makam para wali yang tersebar di Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat telah menjadi wisata rohani yang masih tetap lestari.

Dalam konteks ibadah mahdhah, baik umrah ataupun haji, ziarah ke makam Nabi Muhammad dan situs-situs bersejarah lain menjadi salah satu unsur penting yang memiliki makna religius bagi pelakunya. Ziarah ke tanah suci merupakan kunjungan spiritual ke makam orang-orang suci yang memiliki jasa besar bagi pembentukan serta penyebaran agama Allah.

Tradisi ziarah tetap bertahan dalam kurun waktu yang lama karena memang masyarakat tradisional memiliki kepercayaan kuat mengenai interaksi manusia dengan arwah nenek moyang atau orang-orang yang sudah meninggal. Di kalangan masyarakat Jawa, ziarah ke makam wali atau orang suci dilakukan untuk mengharap keberkahan melalui penghormatan dan doa. Sebagian mereka percaya bahwa arwah orang shaleh atau wali Allah ketika meninggal dunia, sesungguhnya masih menetap di kuburnya. Sehingga peziarah yang memanjatkan doa untuk para wali Allah berharap wasilah (perantara) dalam doa yang mereka sampaikan.

Etika dan Aktivitas Ziarah

Saat memasuki gerbang atau komplek pemakaman, seorang peziarah atau pengunjung makam dianjurkan untuk menyampaikan salam kepada para penghuni kubur. Hal ini juga berlaku ketika seseorang yang sedang berkendaraan melewati komplek pemakaman. Ucapan salam yang biasa dilafalkan adalah "*Assalamu'alaikum ya ahlal kubur*". Ditambah dengan doa memohon ampunan bagi penghuni kubur. Etika ini menjadi pengetahuan dasar seorang Muslim kaitannya dengan adab mengunjungi makam.

Doa-doa yang dipanjatkan seseorang dalam aktivitas ziarah bermacam ragamnya. Di kalangan masyarakat Muslim tradisional, membaca tahlil sudah menjadi praktik yang lumrah di atas kubur. Bacaan tahlil yang dimaksud meliputi kombinasi sejumlah bacaan ayat Alquran, kalimat tayyibah, tasbih, tahmid, shalawat dan doa untuk penghuni kubur. Sebagian orang juga membacakan surat Yasin yang diniatkan sebagai hadiah penyejuk bagi arwah yang didoakan.

Aktivitas doa yang dilakukan seorang Muslim di atas kuburan tentunya memiliki maksud dan tujuan. Selain merupakan interaksi antara yang hidup dan yang mati, mendoakan seseorang yang telah meninggal

Ziarah ke makam KH. Imam dan KH. Cholil (tokoh NU) di Wonokromo, Yogyakarta.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017

dunia tentunya berharap pahala yang sangat dianjurkan dalam agama.

Dalam sebuah penelitian etnografi, ditemukan sejumlah motif peziarah yang sangat beragam. Mereka melakukan ziarah dengan motif tidak hanya terkait ahli kubur seperti mengenang kehidupannya, mendoakan, dan mengadukan masalah kepada penghuni kubur, tetapi juga hal lain yang dianggap relevan. Sebagian peziarah berharap berkah dan menjadikan wasilah dalam menyampaikan doa serta terhindar dari malapetaka. Mereka juga meniatkan ziarahnya sebagai refleksi tentang kematian atau alam akhirat. Selain itu, banyak juga ziarah yang didasarkan pada motif wisata rohani.

Pilihan Waktu Ziarah

Di kalangan masyarakat Jawa, pilihan waktu berziarah menjadi faktor yang penting untuk menjadi perhatian. Malam Jumat pada umumnya dianggap waktu yang baik untuk berziarah ke makam. Masyarakat Jawa Timur cenderung memilih Jumat Legi, sedangkan masyarakat Jawa Tengah Jumat Kliwon. Pilihan Jumat Kliwon di kalangan sebagian masyarakat Jawa, didasarkan atas kepercayaan bahwa pada hari itu para arwah diberi kebebasan pulang ke rumah mereka masing-masing.

Tetapi pada intinya setiap tempat memiliki hitungan tersendiri yang terkait dengan keberadaan makam tersebut. Misalnya di makam Sunan Gunung Jati Cirebon, para peziarah cenderung meningkat pada hari ke-7 bulan Syawal atau bulan ke-10 dalam kalender Hijriah. Hal yang sama juga terjadi di makam Sunan Kalijaga di Kadilangu Demak. Di komplek pemakaman ini, peziarah menunjukkan antusiasmenya yang tinggi pada 10 Dzulhijjah.

Para peziarah di sejumlah pemakaman juga mengalami peningkatan pada bulan Ruwah atau Sya'ban atau satu bulan sebelum puasa Ramadhan. Pada bulan ini aktivitas ziarah di sejumlah daerah disebut dengan *sadranan* atau *nyadran*, yakni sebuah kepercayaan yang diduga berasal dari kebiasaan masyarakat Hindu di mana seorang yang berkasta Sudra dianjurkan oleh Brahmana untuk melakukan ziarah dan mengirim sesaji ke makam para leluhur. Dalam ajaran Hindu kepercayaan ini disebut *Sraddha*. Meski demikian, proses Islamisasi menyebabkan pemaknaan terhadap aktivitas mengunjungi makam ini bergeser menjadi aktivitas yang diisi dengan doa-doa dan ritual yang bersumber dari ajaran Islam.

Malam Satu Sura atau awal bulan Muharam biasanya juga menjadi pilihan para peziarah. Harapan mereka didasarkan pada keyakinan bahwa Allah SWT akan memberikan keselamatan dan keberkahan hidup selama setahun ke depan. Mereka juga percaya bahwa para wali atau orang yang disucikan adalah wasilah yang baik agar doanya diterima oleh Allah. Tetapi mereka bukan berdoa dan memuja para *waliyullah*. Mereka menjadikan orang-orang suci ini sebagai perantara yang baik untuk doa yang dipanjatkan kepada Allah SWT.

Waktu lain yang dianggap penting adalah pada hari lebaran atau 1 Syawal. Masyarakat yang mudik ke kampung halaman biasanya menyengaja untuk mengunjungi makam orang tua, keluarga atau kerabat sebagai bentuk bakti dan penghormatan kepada mereka yang telah berjasa atau mewarnai kehidupan mereka. Interaksi dengan orang-orang yang telah meninggal dunia pada hari lebaran ini menjadi salah satu kegiatan yang dianggap penting di kalangan masyarakat nusantara.

Ziarah: Ngalap Berkah

Ada konsep yang berkembang di kalangan muslim tradisional terkait dengan ziarah, yaitu '*ngalap berkah*'. Konsep ini merujuk pada persepsi seseorang untuk mendapatkan kebaikan atau kemaslahatan yang lebih besar dalam berbagai bentuk, baik material maupun spiritual. Ia bisa berupa kekayaan, kesuksesan dan prestasi keduniaan lainnya, walaupun bisa juga berbasis kepuasan rohani atau ketenangan batin. Praktik '*ngalap berkah*' ini menjadi salah satu tujuan penting di kalangan peziarah untuk mendapatkan keinginan-keinginan yang menjadi sasarannya.

Dalam kebuntuan pendekatan rasio, masyarakat nusantara seringkali memilih pendekatan supra rasional yang diharapkan memberikan jalan atas suatu masalah. Pada titik ini, '*ngalap berkah*' dari kunjungan ke suatu makam menjadi pilihan yang populer. Keberkahan yang dimaksud biasanya meliputi kemudahan dalam memecahkan masalah, petunjuk penting yang mencerahkan, ataupun hal-hal lain yang tidak terduga.

Berkah atau barakah biasanya dipahami sebagai hasil yang didapat setelah melakukan ziarah. Ia diyakini berasal dari Tuhan, baik langsung maupun melalui perantara, yaitu para wali. Berkah dianggap sebagai sesuatu yang suci dan bisa jadi diperoleh dengan cara yang tidak kasat mata. Dalam meraih keberkahan, para peziarah juga melibatkan simbol-simbol yang digunakan dalam aktivitas ziarah, seperti bunga, air dan kemenyan (dupa). Keberadaan kemenyan dalam praktik ziarah di kalangan sebagian masyarakat dipahami sebagai pewangi dan pengusir serangga yang banyak berkeliaran di sekitar makam. Sebagian lain menganggap bahwa kemenyan menjadi perlambang ajaran bagi manusia bahwa memanjatkan doa haruslah menengadah ke atas, sebagaimana dilambangkan asap kemenyan yang membumbung ke udara.

Kisah ngalap berkah dari suatu makam keramat sering menjadi kisah yang dijadikan bukti empiris di kalangan masyarakat yang menghubungkan sebuah kesuksesan pasca kunjungannya ke suatu makam. Sebagaimana kisah peziarah di makam Nyi Mas Gandasari di Cirebon yang merasa keinginannya terkabul setelah berziarah ke makam tokoh penting

Para peziarah sedang berkhidmat mendo'akan Kiai Hasyim bin Yahya bin Umar, Pekalongan.
Sumber: Tim Anjangsana Islam Nusantara 2017.

dalam sejarah pembentukan Islam Cirebon tersebut. Atas keberkahan yang diperolehnya, ia kemudian memberikan sumbangan yang sangat besar bagi proyek renovasi makam.

Menurut James Fox, tradisi ziarah absah sebagai budaya Islam karena ritual kultural ini dikawal dengan prosesi yang serba Islami, kecuali beberapa hal yang masih bisa diperdebatkan. Tradisi '*ngalap berkah*' di makam para wali adalah manifestasi silang budaya Jawa dan Islam yang dalam hal ini mengandung nilai spiritualitas yang dianggap bagian dari pemenuhan kebutuhan spiritual masyarakat. Sebagai sebuah tradisi spiritual, praktek ziarah orang-orang suci juga bisa ditemukan di berbagai negara di dunia, mulai dari Timur Tengah, Afrika Selatan, Balkan, Asia Selatan, Cina hingga Asia Tenggara.

[Hamdani]

Sumber Bacaan

Henri Chamber dan Claude Guillot, *Ziarah dan wali di Dunia Islam* (terj.) (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1995).

Jamhari, "*The Meaning Interpreted: The Concept of Barakah in Ziarah*" dalam jurnal *Studia Islamika,* Vol.8, No.1/2001.

J.J. Fox, *"Ziarah Visit To The Tombs of Wali, The Founder of Islam on Java"* dalam M.C. Ricklefs (ed), *Islam in Indonesian Social Context* (Melbourne: CSEAS Monash University, 1991).

Muhaimin, Abdul Ghaffir, *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Amon Javanese Muslims,* Disertasi di Department of Antropology, The Australian National University, 1995.

Nor Syam. *Islam Pesisir,* (Yogyakarta: LKIS, 2006).